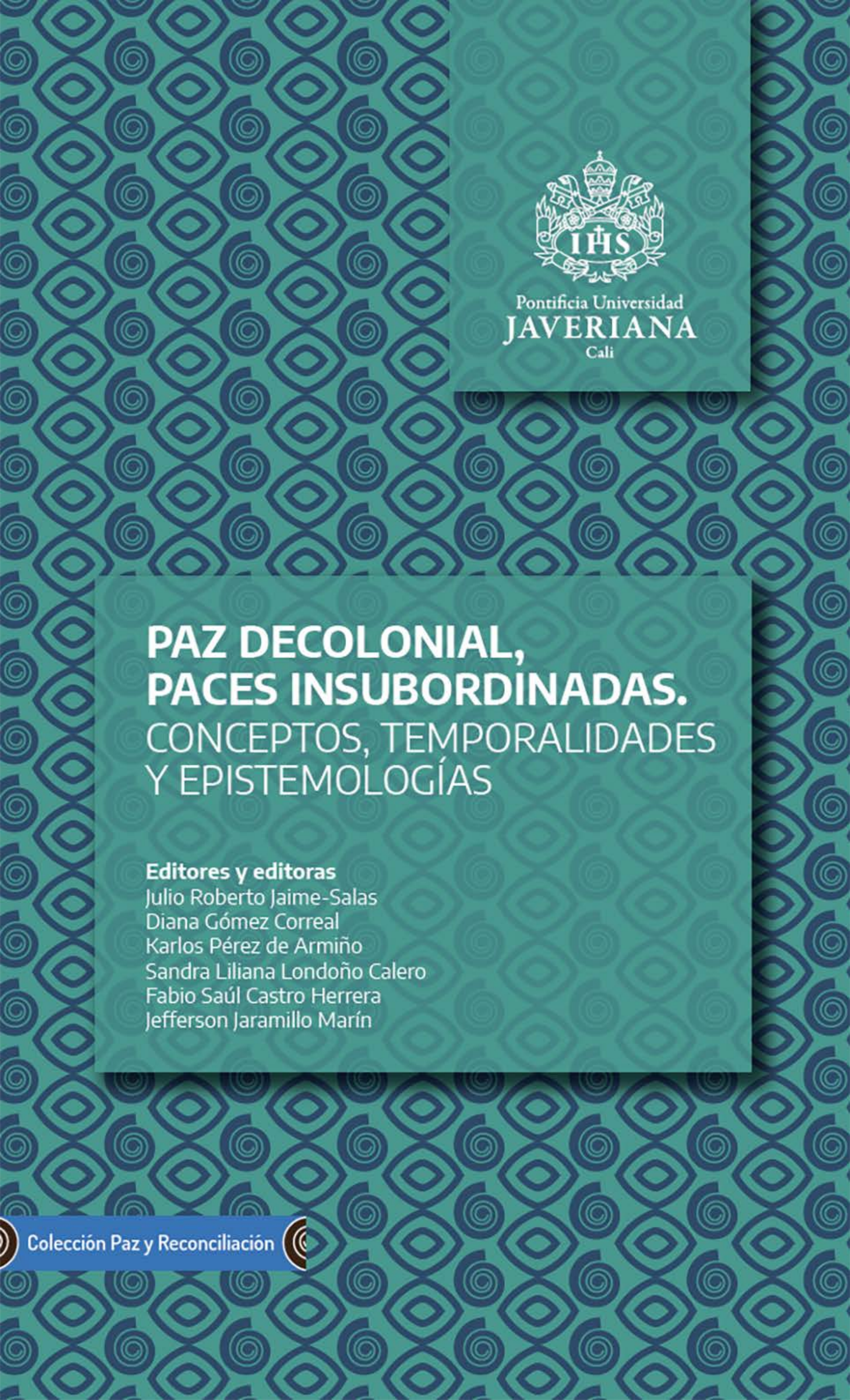


Pontificia Universidad
JAVERIANA
Cali
PAZ DECOLONIAL,
PACES INSUBORDINADAS.
CONCEPTOS, TEMPORALIDADES
Y EPISTEMOLOGÍAS
Editores y editoras
Julio Roberto Jaime-Salas
Diana Gómez Correal
Karlos Pérez de Armiño
Sandra Liliana Londoño Calero
Fabio Saúl Castro Herrera
Jefferson Jaramillo Marín
Colección Paz y Reconciliación

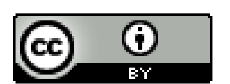




Paz decolonial, paces insubordinadas: conceptos, temporalidades y epistemologías

Jefferson Jaramillo Marín
Julio Roberto Jaime-Salas
Diana Gómez Correal
Sandra Liliana Londoño
Karlos Pérez de Armiño
Fabio Saúl Castro Herrera
(eds.)

JARAMILLO MARÍN, J., JAIME-SALAS, J. R., GÓMEZ CORREAL, D., LILIANA LONDOÑO, S., PÉREZ DE ARMIÑO, K., and CASTRO HERRERA, F. S., eds. *Paz decolonial, paces insubordinadas*: conceptos, temporalidades y epistemologías [online]. Santiago de Cali: Sello Editorial Javeriano, 2020, 366 p. ISBN: 978-958-5177-57-4. Available from: https://books.scielo.org/id/hppmz. https://doi.org/10.2307/j.ctv25j12b1.



PAZ DECOLONIAL, PACES INSUBORDINADAS.
CONCEPTOS, TEMPORALIDADES Y EPISTEMOLOGÍAS



Santiago de Cali, 2020

PAZ DECOLONIAL, PACES INSUBORDINADAS.
CONCEPTOS, TEMPORALIDADES Y EPISTEMOLOGÍAS

Editores y editoras
Julio Roberto Jaime-Salas
Diana Gómez Correal
Karlos Pérez de Armiño
Sandra Liliana Londoño Calero
Fabio Saúl Castro Herrera
Jefferson Jaramillo Marín



Santiago de Cali, 2020

Paz decolonial, paces insubordinadas : conceptos, temporalidades y epistemologías / editores Julio Roberto Jaime-Salas [y otros cinco].-- Santiago de Cali : Pontificia Universidad Javeriana, Sello Editorial Javeriano, 2020.

364 páginas: ilustraciones ; 24 cm.
Incluye referencias bibliográficas.
ISBN: 978-958-5177-58-1
ISBN (ePub): 978-958-5177-56-7

1. Paz-- Aspectos políticos-- América Latina 2. Construcción de la paz-- América Latina 3. Postconflicto armado-- Aspectos políticos-- América Latina 4. Proceso de paz-- Aspectos políticos-- América Latina I. Jaime-Salas, Julio Roberto, editor II. Gómez Correal, Diana, editor III. Pérez de Armiño, Karlos, editor IV. Londoño, Sandra Liliana, editor V. Castro Herrera, Fabio Saúl, editor VI. Jaramillo Marín, Jefferson, editor VII. Pontificia Universidad Javeriana (Cali). Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Departamento de Humanidades.

SCDD 327.172 ed. 23 CO-CaPUJ
lmc/21



Pontificia Universidad Javeriana-Cali
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales
Departamento de Humanidades

PAZ DECOLONIAL, PACES INSUBORDINADAS.
CONCEPTOS, TEMPORALIDADES Y EPISTEMOLOGÍAS

ISBN: 978-958-5177-58-1
ISBN (e): 978-958-5177-56-7
Formato: 17 x 24 cms

Coordinadora editorial: Claudia Lorena González González
Asistente editorial: Mary Sabel Ladino Aramburo
Impresión: Carvajal Soluciones de Comunicación S.A.S.
Corrección de estilo, diagramación y portada: Luisa Fernanda Panteves Ospina

Pontificia Universidad Javeriana
Calle 18 N°118-250
Teléfonos (57-2) 3218200, ext. 8056 / 8147 / 8373
Santiago de Cali, Colombia, 2020

Todos los capìtulos incluidos en esta publicación han sido sometidos a una revisión por pares doblemente ciegos.

TABLA DE CONTENIDO

SEGUNDA PARTE
TEMPORALIDADES Y TERRITORIOS

LISTADO DE FIGURAS

LISTADO DE TABLAS

LISTADO DE IMÁGENES

AGRADECIMIENTOS

Este libro fue posible gracias al apoyo de varias instituciones y personas. Un agradecimiento especial a:

La dirección del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas de la Pontificia Universidad Javeriana Bogotá por apoyar el proyecto editorial en sus inicios y la evaluación del manuscrito en su primera versión.

La dirección del Instituto de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Javeriana-Cali por apadrinar el proyecto editorial final. De igual forma, al equipo del Sello Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana Cali por ayudarnos con toda la artesanía de la publicación.

La Universidad de los Andes, la Pontificia Universidad Javeriana (sedes Cali y Bogotá), la Universidad Surcolombiana, la Universidad Nacional de Colombia y la Universidad de País Vasco (España) por el apoyo decidido a sus profesores-investigadores para dedicar tiempo a todo el tejido editorial.

Los y las participantes en cada uno de los capítulos, porque gracias a sus trayectorias, experticias y experiencias de investigación fue posible pensar la paz desde otros horizontes políticos y orillas epistemológicas, distintas a las convencionales.

El evaluador y la evaluadora de la primera versión del libro por sus aportes constructivos a su mejoramiento.

Sin el apoyo, tiempo y generosidad de todos y todas, este libro hubiera sido imposible.

Las editoras y los editores

1. ¿PACES INSURRECTAS, PACES DECOLONIALES[1]? DISPUTAS, POSICIONAMIENTOS Y SENTIDOS A CONTRACORRIENTE

Julio Roberto Jaime-Salas
Universidad Surcolombiana (Colombia)

Diana Gómez Correal
Universidad de los Andes (Colombia)

Karlos Pérez de Armiño
Universidad del País Vasco (España)

Sandra Liliana Londoño
Pontificia Universidad Javeriana (Colombia)

Fabio Saúl Castro
Universidad Nacional de Colombia (Colombia)

Jefferson Jaramillo Marín
Pontificia Universidad Javeriana (Colombia)

El campo de los estudios de la paz y los conflictos emerge con fuerza en la década de los años 80 del siglo XX, aunque no lo hace de manera ahistórica, desligado de las transformaciones políticas y las mutaciones económicas, menos aún de los desplazamientos epistemológicos y teóricos desarrollados en el siglo XX.

---

1 Se aceptan, por lo general, las dos denominaciones: descolonial o decolonial. En publicaciones latinoamericanas se utiliza el primero, pero es más común a nivel global utilizar la expresión "decolonial". En este texto nos vamos con la alusión más común.

Resultado de un buen número de conversaciones, llevadas a cabo desde el año 2017 entre varios colegas vinculados a instituciones académicas, como la Pontificia Universidad Javeriana, la Universidad Surcolombiana, la Universidad de los Andes, la Universidad Nacional y el Instituto Hegoa de la Universidad del País Vasco, hemos considerado que comprender y sistematizar la compleja relación de este campo con las geopolíticas del conocimiento, las transformaciones socioestructurales y las coyunturas críticas del siglo XX es un desafío necesario para la academia local e internacional. Y lo es, si se quiere contribuir a develar los contextos de producción de saber/poder de las categorías que organizan, direccionan y configuran las acciones de paz institucionales y liberales, y otros tipos de acciones sociales, jurídicas, económicas, feministas, comunitarias y territoriales de paz.

Este libro, al invitar a un significativo número de investigadores e investigadoras a conspirar académica y políticamente sobre estos temas, plantea a lo largo de sus páginas que los estudios de paz son producto de la matriz o patrix moderna del liberalismo, y por ende, su aplicación, uso y desarrollo acrítico, bajo el manto de la ingenuidad epistémica o de la premisa apolítica de objetividad científica en los territorios del sur global, es tan solo la elongación del proyecto civilizatorio occidental, que desde hace varias décadas ha entrado en franco declive.

Estado, democracia, mercado, propiedad privada, seguridad, soberanía, desarrollo y buena gobernanza son algunos de los elementos principales del denominado enfoque de la paz liberal. La apuesta de esta publicación es identificar cómo los estudios de paz y de los conflictos han pasado de soslayo, unas veces, y encubierto, otras, la episteme configuradora de estos elementos como propios de un saber-poder moderno-colonial.

Para abordar este desafío, este capítulo introductorio tiene el doble objetivo de describir y analizar los elementos nodales

sobre los cuales se teje esta urdimbre: una crítica sobre las nociones y las prácticas de la paz liberal hegemónica; y contribuir, en específico, con tres aproximaciones críticas a la paz sobre las que se sustenta el libro.

El primer eje se ubica dentro del campo de los estudios de la paz y de los conflictos, en el que se ha desplegado una serie de posicionamientos político-epistémicos, los cuales han sometido a la crítica la naturalización epistémica del significante paz. Este despliegue se alimenta de la teoría social crítica contemporánea y abre diálogos que permiten ampliar la comprensión sobre las diferentes paces y los proyectos que encarnan.

El segundo eje parte del sentipensamiento del sur global, y en particular, del diálogo posicionado, pluritópico y encarnado con las epistemologías decoloniales comprendidas de manera amplia. Esto último significa que no solo se reconocen como decoloniales las contribuciones del grupo modernidad-colonialidad, sino también las de los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos, y las reflexiones feministas que articulan las luchas por la despatriarcalización con las de la decolonización.

El último eje conversa con estas producciones teóricas propias de la región y se enmarca en el denominado giro local, el cual se aleja de las visiones de arriba hacia abajo, caracterizadas por su descontextualización, y se enfoca en los análisis de los procesos comunitarios de construcción de paz que se acercan más a visiones desde abajo, o de pequeña escala, que reconocen las agencias locales y las formas de vida en los márgenes de las políticas globales de paz, y que se alimentan de la producción teórica y de las onto-epistemologías de la región.

1.1 LOS ENFOQUES CRÍTICOS DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ

Para comenzar con la primera aproximación, es oportuno esbozar los perfiles de este campo plural, constituido por una gran diversidad de corrientes y formulaciones que, en conjunto, se caracterizan por su cuestionamiento a las relaciones de poder, al sistema sociopolítico y a la visión de la construcción de la paz hegemónica, la *paz liberal*, en las últimas décadas.

Como ineludible punto de partida, es preciso afirmar que la paz no es un concepto neutro, sino eminentemente político, ético e ideológico. Es una concepción que se deriva de las diferentes posibles formas de ver el mundo, de las relaciones entre las personas o entre estas y la naturaleza, así como de la diversidad de valores, intereses y agendas políticas. En consecuencia, está abierto a la discusión política; no caben definiciones unívocas, sino que existe una amplia diversidad de formas de entender la paz y los procesos políticos para construirla.

El campo de los estudios críticos de paz ha emergido en las últimas tres décadas, conformado por aportes ligados a diferentes corrientes pospositivistas de las Ciencias Sociales. Sin embargo, es oportuno constatar que muchos fundamentos de dicho campo hunden sus raíces tiempo atrás, en la denominada Investigación para la Paz, que emergió durante la Guerra Fría para confrontar los postulados de seguridad dominantes durante aquel período. Un elemento para destacar es que dicho espacio de discusión académica y activismo político, surgido sobre todo en algunos países europeos, se caracterizó por un contenido profundamente normativo. Tanto fue así, que renunciaron a teorizar sobre la *seguridad*, objeto de preocupación dominante en un escenario caracterizado por la rivalidad

bipolar, para hacerlo sobre la *paz*, que contraponían a la anterior, atribuyéndole un contenido transformador.

Fue en aquel entorno en el que Johan Galtung (1976, pp. 282-304) formuló el concepto de *construcción de paz*, entendida como un proceso para alcanzar no solo la *paz negativa*, o la superación del conflicto armado, sino la *paz positiva*. Esta última constituye un escenario mucho más ambicioso, basado en la superación de los tres tipos de violencia definidos por ese autor: 1. *violencia directa* o física, 2. *violencia estructural* (formas de injusticia y opresión derivadas de las estructuras políticas o socioeconómicas) y 3. *violencia cultural* (ideologías, teorías o discursos que justifican las dos anteriores) (1969, pp. 167-191). La idea original de *construcción de paz* se asienta en la identificación de estos tres tipos de violencia. La noción de la violencia estructural, en particular, fue una innovación analítica de gran relevancia, ya que permitió incorporar a la investigación sobre la paz aspectos que van más allá de los conflictos armados, como las estructuras de la economía mundial capitalista y las relaciones norte-sur, las desigualdades socioeconómicas, la violación de derechos y la opresión política (Galtung, 1971).

En suma, la investigación para la paz de aquella época conformó un marco teórico crítico con las estructuras políticas y socioeconómicas, profundamente normativo y orientado a la transformación social, proporcionando de esta manera algunas de las bases sobre las que se asientan los actuales estudios críticos de paz. Ahora bien, aunque ese talente normativo y crítico original ha llegado hasta nuestros días, lo cierto es que las formulaciones teóricas y políticas de la construcción de paz hoy dominantes carecen de dicha orientación transformadora.

En efecto, el concepto de *construcción de paz*, una vez adoptado por las Naciones Unidas en 1992, pasó a ser incorporado al discurso y la agenda política de agencias multilaterales, or-

ganizaciones financieras internacionales y gobiernos donantes. Sin embargo, al hacerlo reinterpretaron el concepto en sentido restringido, despojándolo de su anterior significado cuestionador del orden económico y político mundial, haciéndolo compatible y, más bien, sustentador de este. Esta perspectiva se ha convertido en la visión dominante en círculos políticos, y en parte, también académicos, sobre lo que son la paz y los medios para alcanzarla.

A este tipo de paz se le denomina habitualmente como *paz liberal* y abarca diferentes variantes, con postulados tanto realistas como liberales, que van desde la *paz del vencedor* (hegemónica, coercitiva, militarizada) hasta una *paz civil,* más sensible a la participación social y las necesidades locales (Richmond, Björkdahl y Kappler, 2011, pp. 452-453). En cualquier caso, como sostienen sus proponentes (Paris, 2010; Chesterman, Ignatieff y Thakur, 2005), la paz liberal se caracteriza por asumir que la mejor forma de construir la paz es mediante la (re)construcción de instituciones estatales efectivas; la instauración de una democracia representativa, acompañada de derechos civiles y políticos; y el establecimiento de una economía de libre mercado, insertada en el sistema económico global.

Esta visión dominante ha sido puesta en cuestión a lo largo del mundo, tanto en sus planteamientos como en su materialización práctica, por una creciente cantidad de estudios empíricos que demuestran sus consecuencias negativas. Entre tales cuestionamientos destacan los siguientes argumentos:

a. Las operaciones internacionales de paz, basadas en esta perspectiva, tienen un alto grado de fracaso, dando lugar a escenarios en los que perduran altos niveles de violencia, violaciones de derechos humanos y escaso pluralismo político (Krause y Jutersonke, 2005, pp. 448-449).

b. Los valores invocados por la paz liberal (individualismo, secularismo, propiedad privada, etc.) no son universales, sino propios de la civilización occidental e impuestos por esta a las sociedades del sur global, asumiendo implícitamente una "progresividad histórica 'natural' que coloca al Norte/Occidente en la cima de la actual jerarquía epistémica internacional" (Mac Ginty y Richmond, 2013, p. 772). Lo anterior absuelve al proyecto civilizatorio occidental de cualquier culpa derivada del colonialismo y las desigualdades internacionales.

c. Su promoción del Estado soberano se basa en un imaginario estadocéntrico de corte occidental y liberal, que ignora que muchas comunidades disponen de otras formas de organización sociopolítica, descentralizadas e informales (Roberts, 2011, p. 11).

d. La imposición de la economía de libre mercado ha reducido la actuación del Estado en la economía y las políticas de bienestar social, con consecuencias lesivas como el desempleo y la pobreza (Pugh, Cooper y Turner, 2008, pp. 3, 7).

e. Los derechos sociales, económicos y culturales colectivos suelen ser ignorados, al tiempo que muchas veces se procede a eliminar derechos de bienestar y de redes de seguridad social previamente existentes (Richmond, 2008, pp. 287-288).

f. Las políticas internacionales de paz liberal son, con frecuencia, impuestas por los actores y donantes foráneos, sin tomar en consideración la participación, cultura, necesidades e intereses de las poblaciones locales (Richmond, 2008, pp. 295-300).

g. Y, al no prestar atención a lo local y al contexto histórico, tienden a ignorar las causas profundas de los conflictos, las injusticias históricas y los desequilibrios globales, lo cual exime de

responsabilidad al orden internacional vigente y contribuye a apuntalarlo (Mac Ginty y Richmond, 2013, pp. 768, 779).

Todo lo anterior, en definitiva, hace de la paz liberal un instrumento para la expansión mundial de la globalización neoliberal y la hegemonía occidental; un medio de *biopolítica global* o gobernanza para controlar las zonas convulsas del sur y garantizar la seguridad del orden internacional (Duffield, 2007).

Gran parte de estos cuestionamientos a la paz liberal vienen siendo formulados por diferentes autores y autoras de procedencias intelectuales diversas, que entroncan con la visión original de la construcción de paz como un proceso transformador y emancipador. Conforman una *cuarta generación* de los estudios de paz (Richmond, 2010), que algunos autores denominan *paz posliberal* (Tellidis, 2012; Richmond, 2011) o, en general, estudios críticos de paz.

Se trata, entonces, de contribuciones procedentes de diferentes corrientes pospositivistas de las Ciencias Sociales, cada una de las cuales aporta sus propios ángulos de análisis. Así, por ejemplo, el constructivismo, en particular su vertiente crítica, propone que los discursos y otros elementos ideacionales (valores, símbolos, normas, etc.) son constitutivos de la realidad, y, más concretamente, de las concepciones del conflicto y la paz. El posestructuralismo, desde su rechazo a cualquier metanarrativa o explicación unívoca de la realidad, enfatiza la existencia de una multiplicidad de visiones del mundo y pone en evidencia la presencia de una pluralidad de concepciones de la paz y de iniciativas para construirla desde los márgenes del sistema, en los sectores subalternos y sin voz.

Por su parte, las corrientes feministas han puesto de relieve la agencia, o rol activo, desempeñado por las mujeres en los procesos de paz, así como la interrelación mutua que existe de

la (re)construcción de las identidades de género (femeninas y masculinas) con los conflictos y la construcción de paz (Mendia, 2014).

Por último, cabe aludir a los recientes aportes de la geografía crítica de paz, según la cual los procesos de construcción de paz deben traducirse en una reconstrucción social del espacio, con una transformación de las relaciones sociales de poder en el mismo, a fin de crear espacios justos y pacíficos (Pérez de Armiño, 2019).

En cualquier caso, por encima de sus particularidades, estas corrientes presentan varios rasgos comunes, entre los que caben destacar los siguientes (Zirion y Pérez de Armiño, 2019):

> a) Una perspectiva crítica y emancipadora. Los enfoques críticos se caracterizan por cuestionar el *statu quo* y las relaciones de poder en todas sus formas y niveles, sea el internacional, de clase social, raza y género, entre otros. En consecuencia, abogan por una paz positiva y emancipadora, esto es, que confronte las diferentes estructuras y políticas que generan opresión y violencia, y que se base en la justicia social y el empoderamiento de los sectores marginalizados (Chandler y Richmond, 2014).
>
> b) La transformación de los conflictos afrontando sus causas estructurales. Estos enfoques heredan la concepción originaria de construcción de una paz positiva como un proceso de superación de la violencia estructural y de erradicación de las causas profundas del conflicto (desigualdades, exclusión política y social, sentimientos de explotación, etc.). Lo anterior los lleva a asumir, al menos de forma implícita, y al mismo tiempo a enriquecer, la perspectiva de *transformación de conflictos* formulada, entre otros, por Jean Paul Lederach (1994) y Hugh Miall (2004, pp. 4-5). Esta sostiene que el conflicto es inherente a la vida social y catalizador del cambio social, por

lo cual el objetivo no debe ser resolverlo, sino transformarlo para que se dirima no por medios violentos, sino pacíficos. En lugar de mitigar las manifestaciones del conflicto, es preciso afrontar sus profundas causas sociales, políticas o culturales, es decir, las estructuras y relaciones sociales injustas con fuertes desequilibrios de poder. Esto es lo que puede garantizar una paz positiva, justa y sostenible en el tiempo.

c) Un enfoque de derechos humanos, enfatizando en los derechos económicos, sociales y culturales. A diferencia de la paz liberal, centrada solo en los derechos cívico-políticos, los enfoques críticos invocan la integralidad del conjunto de derechos humanos, subrayando en particular la importancia de los económicos, sociales y culturales. Tal enfoque de derechos es esencial para abordar las causas profundas de los conflictos (ligadas con frecuencia a la violación estructural de derechos), a fin de evitar el estallido de la violencia, reducir el impacto del conflicto armado y reconstruir las sociedades después del mismo. Igualmente, es un instrumento decisivo para empoderar a los sectores marginalizados, articular sus reivindicaciones y darles garantías de que las conculcaciones que sufren serán afrontadas (Parlevliet, 2017; Dudouet y Schmelzle, 2010).

d) El reconocimiento de la diversidad de identidades y culturas. Los enfoques críticos rechazan la imposición, a través de la paz liberal, de valores supuestamente universales, pero que en realidad son de origen occidental y de fundamentación ideológica liberal, por lo que no se ajustan a muchos contextos sociales y culturales no occidentales o con historias coloniales. Igualmente, rechazan la asunción etnocéntrica de que los valores occidentales son superiores a otros.

e) La importancia prestada a las bases y a lo local. Las corrientes críticas subrayan que los procesos de paz, en lugar de ser inducidos desde fuera y de arriba hacia abajo (como en el marco de la paz liberal), deben ser endógenos y de abajo hacia arriba, protagonizados por los actores locales con

base en sus necesidades, intereses y derechos. A esta orientación ha contribuido la perspectiva denominada *paz desde la base*, que analiza múltiples iniciativas comunitarias y tradicionales de paz, resolución de disputas y reconciliación (Mac Ginty, 2008).

En general, los estudios de paz han experimentado en las dos últimas décadas un *giro local* (Mitchell y Landon, 2012; Donais, 2012), consistente en una creciente valorización del papel que, en escenarios de conflicto o posconflicto, juega "lo local": actores, iniciativas, objetivos, valores, identidades, etc. De este modo, se presta gran atención a la agencia (o capacidad de decisión y actuación política) de los actores locales, que con frecuencia se expresa a través de iniciativas informales, cotidianas y de resistencia a las estructuras de poder. Igualmente, las corrientes críticas realizan sus análisis tomando en cuenta las características históricas, sociales y culturales de cada contexto particular.

En suma, los enfoques críticos de construcción de paz vienen realizando importantes contribuciones a una mejor comprensión y análisis de los procesos de paz. De este modo, han realizado relevantes aportes ontológicos, al sustentar una interpretación más problemática y compleja de la paz, entendiéndola como un proceso orientado al cambio de las estructuras sociales y de poder, para promover la justicia social. Así, la paz se define no como un ideal o meta final, sino como un proceso dialéctico, contingente, permanente y siempre inacabado, que incluye su "imperfección" (Muñoz, 2001).

En el plano epistemológico, estos estudios críticos han contribuido a incorporar la variable de género en los análisis, desafiar el imaginario racionalista y estadocéntrico occidental, tomar en cuenta la existencia de diferentes interpretaciones de la realidad y de la paz, que dependen de contextos particulares, y,

como consecuencia, han evidenciado la necesidad de construir un *conocimiento situado*, localizado y ajustado a realidades concretas, que supere el conocimiento abstracto, supuestamente universal. Por último, y en correspondencia con lo anterior, cabe destacar también sus contribuciones en el ámbito metodológico, al incorporar a los estudios de paz herramientas de análisis cualitativo y discursivo, para captar la paz como imaginario, así como elementos etnográficos y de trabajo de campo que permiten generar un conocimiento centrado en lo local.

1.2 LAS PACES DESDE LA MULTIPLICIDAD DE DIÁLOGOS DE ABYA YALA, AMÉFRICA LADINA Y NUESTRA AMÉRICA[2]

Sin duda alguna los estudios críticos sobre la paz han contribuido a comprender esta como un proceso contextualizado, que al mismo tiempo se ha convertido en una aspiración normativa estatal y en una demanda y vocación de distintos sujetos sociales. No obstante, entender cómo se construye la paz y lo que esta significa en contextos como el de Nuestra América, provoca que sea urgente y necesario partir no solo de la realidad específica de los Estados y los territorios de la región, sino también pensar desde visiones y epistemologías propias.

2 El término América Latina ha sido duramente criticado por intelectuales indígenas al poner en el centro lo mestizo y enfatizar tradiciones de cambio y políticas que niegan lo indígena. Pensadores como Muyolema (2001) prefieren recurrir a la noción de Abya Yala, manera como los indígenas Kuna nombraban su territorio antes de la invasión. La feminista afro-brasilera Lélia González (1988) propone la categoría de Améfrica Ladina para resaltar la herencia indígena y afro de la región, y sin la cual las sociedades del siglo XX no hubiesen sido posibles. Por otro lado, la idea de Nuestra América fue propuesta por el intelectual cubano José Martí, quien planteó que los procesos de independencia requerían más que el cambio de formas, la transformación del espíritu, erigiendo una crítica a la herencia colonial de la gesta emancipadora. Empleamos estos tres términos como materialización de un espíritu de cambio decolonial, que invita a reconocer los legados indígenas, afros, negros, así como la gesta emancipadora que se pensaron intelectuales críticos, y que nos permite pensarnos en el presente, más allá de los márgenes del Occidente dominante.

Epistemologías que amplíen el entendimiento de las violencias y posibiliten entender las realidades que han experimentado contextos que, como el latinoamericano, están precedidos por una historia colonial que ha marcado tanto su construcción como Estado-nación, como los desarrollos de los conflictos armados y las dictaduras, que llevaron en la segunda mitad del siglo XX y en lo corrido de este siglo a procesos de paz y transiciones políticas en la región.

Esto, toda vez que las aproximaciones a las realidades del conflicto, la violencia y la construcción de paz desde el norte global han perdido de vista varias dimensiones que, para el caso de Nuestra América, es importante resaltar. Tienen un significado especial el fuerte vínculo entre la violencia contemporánea y la historia colonial; la responsabilidad de países extranjeros en la constitución y despliegue de los mal llamados estados de excepción (Bueno-Hansen, 2015; Gómez, 2016; Aparicio, 2017; Jaime-Salas, 2018); las formas particulares como se concibe y construye la paz en los territorios, incluso en medio de la guerra; las particularidades de los Estado-nación latinoamericanos, que se pliegan a las visiones del norte global; las ontologías y concepciones diversas de sociedad, que anidan en nuestra América y marcan las trayectorias de paz y futuro; y las rutas posibles a las que pueden llevar las negociaciones de paz y las transiciones políticas. Estas no se reducen a la metanarrativa moderna de consolidación de la paz y la democracia liberal, el capitalismo, el Estado-nación moderno, la modernidad como proyecto de sociedad y las subjetividades neoliberales (Gómez, 2016; Jaime-Salas, 2019).

La ausencia total o parcial de estas dimensiones, o las aproximaciones a ellas sin una perspectiva localizada, profundiza el sesgo eurocéntrico que reproducen el eurocentrismo y la colonialidad del saber y el poder, que describen los teóricos del grupo modernidad-colonialidad (Lander, 2000; Quijano, 2014;

Walsh, 2017). La imposición de lecturas sobre la paz desde el norte global, así como la inexistencia de las particularidades de la región, se constituyen en una forma de violencia epistémica, que no solo vuelve a negar al otro del Occidente dominante, sino que también impide que se problematice o se genere resistencia a la matriz civilizatoria occidental, y que se pueda pensar en detalle y de manera acertada hacia dónde caminar, de manera tal que la violencia no se siga constituyendo en una forma de hacer política y en el *modus operandi* de los actores dominantes y en rebeldía.

Las aproximaciones decoloniales a la paz ponen de presente, entonces, ese eurocentrismo y colonialidad del saber y el poder, que no solo reproduce la visión cartesiana y dominante de la investigación, creando un objeto de estudio externo que se analiza desde afuera, sino que también establece relaciones jerárquicas entre quien investiga y quien es estudiado, e impone en sus análisis la visión de la sociedad moderna occidental dominante, como paradigma de sociedad. En algunos casos los estudios críticos sobre la paz y el conflicto siguen reproduciendo estas miradas, metodologías y aproximaciones, por lo cual es necesario un diálogo permanente con las visiones del sur global que modifique la forma y los contenidos hegemónicos de producción de conocimiento.

Afortunadamente, este eurocentrismo y colonialidad del saber y el poder, que ha marcado no solo la producción de conocimiento sobre la paz y los conflictos, sino también el propio quehacer de la construcción de paz, ha sido enfrentado y revertido por la producción de conocimiento localizado, que cuenta con acumulados teóricos, metodológicos e investigativos supremamente útiles para entender los diversos ahora de la paz y la violencia. En el seno latinoamericano han surgido teorías de impacto y permanencia en el pensamiento mundial, como la Teoría de la Dependencia, la Teología de la Liberación, la Peda-

gogía del Oprimido, la Investigación Acción-Participativa (IAP), la Educación Popular, la Psicología de la Liberación y las diferentes variaciones y aproximaciones feministas y decoloniales.

Los territorios amerindios de la segunda mitad del siglo XX experimentaron movimientos sísmicos políticos y epistémicos en los que se sitúan estas contribuciones, y que insurreccionaron los saberes y sentires cotidianos de la opresión de la violencia colonial y contemporánea. De esos procesos han surgido otros paradigmas que, desde el caribe colombiano con Orlando Fals Borda (1987, 1988, 2008), reconocieron la importancia del conocimiento construido con las comunidades, en función de la transformación social y en oposición al paradigma positivista aséptico y servil a los poderes hegemónicos, y que visibilizaron las micropolíticas de lo sensible, que orientan las resistencias campesinas, indígenas y afros en la acción del sentipensar.

Al mismo tiempo, en Brasil, y posteriormente en Chile, Cuba, Argentina y Colombia, la Educación Popular se ubicó en las periferias latinoamericanas, para construir diálogos de saberes con las comunidades, y pedagogías de la esperanza que se distancian de las formas de educación bancaria, instrumental y de la competencia, y se posicionan en la solidaridad radical y la ternura como praxis permanente para la transformación (Freire, 1983, 2015, 2016; Mejía, 2011). Cada una de estas, tejidas en la afirmación de la vida como principio ético, estético, pedagógico, político y filosófico fundamental. Tanto la Investigación Acción-Participativa, como la Educación Popular, pusieron en el centro la necesidad del pensamiento propio y de un pensar transformador, directamente ligado con la acción política, comprendida en una perspectiva amplia como el hacer para vivir mejor.

A las valiosas contribuciones de la IAP y la Educación Popular, se suman los procesos religiosos ligados a la Filosofía y la Teología de la Liberación, que, como es el caso de Golconda para

el contexto colombiano, situaron al dios judeocristiano de frente a las violencias estructurales y lo transformaron en acción política, en materialidad histórica. Hoy varios de los procesos de construcción de paz en Colombia, y en otros países como Guatemala, no serían posibles sin la acción decidida de comunidades religiosas que le apostaron a la salida negociada del conflicto y al cese de la violencia contra diversas comunidades.

De este movimiento telúrico son participes los procesos indígenas y afros que resistieron durante todo el siglo XX al embate colonial del Estado republicano, y que desde la segunda mitad del siglo pasado se han ido consolidando en organizaciones y movimientos étnicos, comunitarios, locales y nacionales que a finales del siglo XX ganaron en articulación continental y mundial, así como en visibilidad y reconocimiento como una alternativa real y viable a la crisis de civilización occidental.

En este proceso histórico propio, que descentró la hegemonía comprensiva de la producción de conocimiento en Latinoamérica y que se unió a la vida misma, se configuraron las aproximaciones que en este texto reconocemos como decoloniales, en tanto que responden a las contribuciones del grupo modernidad-colonialidad, pero también a los aportes de las epistemologías afro, indígenas, campesinas, rom, palenqueras, raizales, litorales, de las periferias urbanas y las planicies, y desde diversos feminismos y movimientos sociales.

Especialmente los feminismos aportan en una perspectiva decolonial al radicalizar las políticas del lugar, como disputa a la política de la representación que separa la ciencia de la vida, y a aquellas que articulan las luchas por la descolonización y la despatriarcalización (Paredes, 2010). Estos feminismos asumen lo que Spivak (2009) denomina una *teoría producida desde la vida misma*, desde las vísceras, y una *micropolítica epistémica geolocalizada,* como la nombra Rivera-Cusicanqui (2018).

Sin duda alguna, durante los últimos años las perspectivas decoloniales han aportado enormemente a la comprensión de la realidad de los contextos de nuestra América y de las realidades de Abya Yala y la Améfrica Ladina, y se están convirtiendo en un punto de vista relevante para los debates sobre la construcción de paz y la justicia transicional. A continuación, quisiéramos destacar algunos de los aspectos sobre los que esta perspectiva teórica llama la atención, y que consideramos vitales para poder comprender tanto la violencia sociopolítica, los conflictos armados y las dictaduras en su complejidad, como para avanzar en una paz transformadora, a pequeña escala y desde los márgenes.

Las epistemologías decoloniales en su conjunto nos invitan, primero, a poner en marcha una *lectura de larga duración* para comprender las sociedades del presente (Gómez, 2011, 2016; Jaime-Salas, 2018). Esto implica reconocer que los conflictos y las violencias actuales no pueden analizarse sin tener presentes la historia colonial y los diferentes desenlaces que originó en los distintos territorios de la región. Esto revalúa, al mismo tiempo, la distinción entre civilización y violencia que algunos teóricos de Occidente han propuesto, pues pone de presente que la civilización occidental, más que domesticar cualquier violencia, lo que efectuó fue un uso desproporcional de esta última para constituirse en lo primero. Siguiendo a Rojas (2001):

> En la historia de la colonización, la civilización y la violencia se entrelazaron y apoyaron mutuamente. Las narrativas de la civilización y de la violencia cumplen un papel crucial en la formación de identidades raciales, de género y de clase; además de proporcionar una lógica cardinal tanto para la formación de la nación y del Estado como para los procesos de desarrollo capitalista. (p. 18)

Estas lógicas fundacionales de nuestra sociedad se instalan en cronotopos (tiempos y lugares) que mutan a través de bifurcaciones históricas. Tiempos y lugares que son parte constitutiva de las descripciones, análisis y formaciones jurídico-políticas trazadas en marcos normativos en la construcción de paz en la arquitectura global, razón por la cual es fundamental comprender que estos procesos se realizan en geografías y temporalidades particulares desde una perspectiva de larga duración.

En segundo lugar, las epistemologías decoloniales llaman la atención sobre una comprensión más holística e interseccional de las violencias, que permita dar cuenta de las razones estructurales de los conflictos armados (Bueno-Hansen, 2015). Allí, por ejemplo, es importante el reconocimiento de lo que la feminista comunitaria de Bolivia, Julieta Paredes (2010), llama la *patrix de poder*, sustentada en el patriarcado como lógica fundacional de la violencia contra las mujeres y la madre tierra en el proceso colonial. Esa *patrix*, desde lecturas feministas, tiene como fundamento una ontología patriarcal (Gómez, 2017). Además, aparte del patriarcado y la heteronormatividad, tiene como ejes de poder el colonialismo, el racismo, el capitalismo y el antropocentrismo.

Las perspectivas decoloniales invitan así a revisar las *nociones y formas de operación del poder.* Dado que las nociones y formas de poder en las Ciencias Sociales son un eje neurálgico que orienta las formas de acción/construcción de conocimientos/saberes/actores en los territorios, y han servido para invisibilizar los sistemas de opresión diferenciales basados en género, edad, etnia, religión u otras divisiones, problematizar la noción de poder que subyace en los estudios de paz es parte de los "por hacer" dentro de la ciencia social.

En tercer lugar, las epistemologías decoloniales invitan a comprender las dimensiones ontológicas de la violencia y la manera

en que tanto la guerra como la paz expresan conflictos ontológicos (Gómez, 2016). Bajo este lente se contrastan las disputas que emergen en la coalición entre una hegemonía del individualismo como parte esencial del proyecto moderno-colonial y de la construcción liberal del Estado y la ciudadanía, y onto-epistemologías que anidan en las comunidades y establecen formas de vida guiadas por un senti-pensamiento que entrelaza sujeto/naturaleza/espiritualidad. Estas últimas invitan a superar comprensiones dialécticas por analécticas, que posibiliten el reconocimiento de ontologías relacionales en la construcción de paz (Jaime-Salas, 2019; De Munter, 2016; Dussel, 2011).

Dada la relación entre epistemologías decoloniales y las críticas profundas al desarrollo como aparato discursivo de dominación que crea realidades y sujetos particulares (Escobar, 1996), las perspectivas decoloniales invitan a investigar sobre la economía política de la guerra, los procesos de paz y las transiciones (Gómez, 2016). En estas perspectivas se destaca cómo los procesos transicionales adecuan la sociedad y los procesos económicos y del desarrollo, para fortalecer el modelo capitalista y sus diversas expresiones, como, por ejemplo, el (neo) extractivismo (Nelson, 1999); y cómo la violencia se perpetua en dichos contextos, como dinámica de despojo en función de macroproyectos de desarrollo (Castillejo, 2017).

En quinto lugar, especialmente partiendo de las experiencias de justicia transicional más recientes, las perspectivas decoloniales convidan a comprender la justicia transicional como un dispositivo moderno-colonial (Gómez, 2016) que requiere ser descolonizado (Bueno-Hansen, 2015) para poder responder a las necesidades de las víctimas y de sujetos históricamente discriminados, en tanto no materializa sus derechos, desconoce las victimizaciones estructurales producidas por la modernidad-colonialidad y reproduce, como horizonte de futuro, el paradigma moderno y la civilización occidental.

En ese camino, un sexto elemento central de la teoría decolonial y sus diálogos con la paz y las transiciones políticas, es que resalta la dimensión liberal, ya no solo de la justicia transicional, sino en general del proyecto de paz, el cual replica la visión dominante occidental, al tiempo que agudiza la crisis civilizatoria contemporánea instalada por un proyecto ecogenoetnocida y descivilizatorio (Arboleda, 2016; Jaulin, 1973, 1979), patriarcal, colonialista y capitalista de larga duración. Ese proceso de desnudar el proyecto de paz hegemónico pone de presente que Occidente ha funcionado a través de una necropolítica del gobierno de la vida, que se reinstaura en los procesos de paz, y la aplicación de la justicia transicional en el binomio desarrollo y seguridad, de manera tal que vehiculiza y consolida las dimensiones históricas, económicas, políticas, sociales y subjetivas del proyecto civilizatorio neoliberal, el cual niega la vida y se enmascara en los diseños globales de paz.

En ningún momento sugerimos que la realidad de nuestra América, la paz, la violencia y el conflicto deban ser pensadas exclusivamente con los lentes que estructuran las epistemologías del sur, pues consideramos de vital importancia el diálogo con las teorías críticas del pensamiento moderno occidental. Sin embargo, dada la presencia de una geopolítica del conocimiento de raigambre colonial, invisiblemente anclada a los estudios de paz, en la que se han subalternizado saberes populares y ancestrales del sur global, sí creemos que no puede haber una lectura que permita dar cuenta de la complejidad de nuestra realidad y, al mismo tiempo, nutrir los caminos necesarios de transformación que los contextos de violencia en Latinoamérica requieren en el presente, sin que sea central el pensamiento propio.

Este pensamiento es, desde luego, plural, por lo cual invitamos a diálogos productivos entre las diversas producciones intelectuales de la región, vinculando siempre las reflexiones feminis-

tas y de los sujetos que históricamente han sido silenciados, como las mujeres y la población negra, afro, indígena, campesina y empobrecida. Solo diálogos interculturales y entre visiones diversas del mundo y la realidad, horizontales, imaginativos y disruptivos, podrán permitir comprender lo que nos ha pasado y elucidar los mejores caminos posibles para consolidar las paces que los territorios requieren.

Estos diálogos requieren evitar asignar, a priori, una carga emancipatoria a los actores y procesos, simplemente por el lugar de enunciación o posición de sujeto que ocupan. Esto implica distinguir entre la “ubicación social” y la “ubicación epistémica”. El hecho de que se esté ubicado socialmente en el lado oprimido de las relaciones de poder no significa automáticamente, como lo plantea Grosfoguel (2006), que se piense desde una posición epistémica subalterna. En este sentido, Restrepo y Rojas (2010) señalan que no se trata de un nativismo celebratorio o un tercermundismo fundamentalista, orientalista, indianista o afrodescendentista, que contribuya a reforzar la colonialidad antes que desmantelarla. Las versiones que se adscriban al análisis crítico de la paz deberán trascender el “populismo epistémico”, en el cual el significante de la construcción de paz, acompañado de algún otro remoquete, sirve para certificar una rutilante novedad teórica o la adscripción al tema del momento.

Una de las consecuencias del ejercicio reflexivo de la crítica son las preguntas que resultan esenciales para la comprensión de los procesos, la dimensión de las políticas de producción teórica y las tensiones generadas en marcos de geopolíticas del conocimiento: ¿quién produce el conocimiento?, ¿en qué contexto se produce?, ¿para quién se produce?, ¿a quién se representa?, ¿cuáles son las consecuencias de las representaciones producidas? (Santos, 2009; Restrepo, 2005; Rivera-Cusicanqui, 2010). En el marco de las apuestas teóricas que se adscriben a

lo local, al trabajo con "epistemologías otras", una precaución básica de método podría estar orientada a la reflexión sobre el tipo de relaciones que se construyen en las dinámicas de trabajo colaborativas, participativas; sobre las intencionalidades de quien investiga, la definición de las tensiones inmanentes de la producción de conocimiento y los riesgos del extractivismo epistémico (Grosfoguel, 2016). Una posible línea de fuga es *pensar con* en lugar de *pensar sobre;* plantearse la necesidad de teorías de retaguardia como formas de acompañamiento (Santos, 2017).

Estos son tiempos en los que requerimos múltiples insurrecciones de los saberes subalternizados, de aquellos que son epistémicamente disruptivos, así como la disputa por la representación del mundo en el espacio de lo público y en la organización del sentido común que orienta la forma de habitar la vida en la cotidianidad, en medio de la guerra o después de ella. La Abya Yala y Améfrica Ladina profunda, la que se encuentra en las márgenes del Estado y/o del poder hegemónico, es pletórica de estos saberes. El escenario transicional actual es la oportunidad para desmontar los diseños globales político-jurídicos y económico-sociales desde los cuales se define la vida de los otros, y dar espacio a los diseños territoriales en donde sucede la vida.

Hablar de las paces en su pluralidad epistémica, cultural y ontológica implica reconocer sus múltiples posicionamientos teórico-metodológicos. La perspectiva multiescalar puede ayudar a descentrar los metarrelatos omnicomprensivos construidos desde arriba, o la paz imaginada a gran escala, desde el sistema de las Naciones Unidas, las agencias de cooperación o las instituciones del Estado, enfocando el lente en las agencias cotidianas que habitan la fractura que emerge entre las violencias y las paces. Es lo que a continuación, buscaremos abordar.

1.3 DE LA PAZ IMAGINADA A GRAN ESCALA A LA PAZ SITUADA PLURALMENTE

En su historia reciente, Colombia ha transitado al menos por trece experimentos institucionales de paz, algunos exitosos, otros fallidos (Jaramillo, 2019). Cada uno representó una oportunidad política y un escenario de tensiones. En algunos casos se silenciaron parcial o totalmente las armas de los grupos armados, en otros operó más la simulación de lo transicional. En algunos momentos se intentó conjurar gubernamentalmente la guerra con políticas de reconciliación, en otros, con estrategias de paz-cificación[3]. En algunas situaciones se cerró el pasado incómodo sin políticas de memoria, en otras se sobregestionó y administró institucionalmente el pasado doloroso de las víctimas. El más reciente de estos experimentos ocurrió en el período 2012-2016, entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, siendo uno de los de mayor resonancia política a nivel nacional e internacional.

Mientras acontecía a "gran escala" la negociación, firma y diseño institucional de este proceso emblemático, se sucedían a nivel regional y popular grandes protestas o acciones contenciosas, especialmente paros y movilizaciones. De hecho, entre 2011 y 2016 el país vivió un "ciclo ascendente de protestas de grandes magnitudes" (Cruz, 2017, p. 12), registrándose 1 032 protestas tan solo en el año 2013, la cifra más alta que se tiene desde 1975[4]. Estas modalidades de protesta fueron acompasadas por una tendencia de crecimiento importante de las denominadas acciones colecti-

3 Por paz-cificación se entiende una estrategia de poder, amplia o focalizada, orientada al control militar, estatal, comercial o político del ordenamiento socioespacial, manifiesta, por ejemplo, en la imposición de una lógica colonizadora-extractiva en el territorio, el borramiento de lo indígena, las alianzas entre empresarios y actores armados (Jaramillo et al., 2020).

4 Dato registrado por la base de datos de luchas sociales del Cinep, una de las más completas del país en estos temas.

vas por la paz (casi 600 acciones) entre 2012 y 2015 (Sarmiento et al., 2016). Según los analistas, los diálogos de paz en Colombia, sumados al desescalamiento del conflicto armado durante esos períodos, han representado una oportunidad política para la ampliación de estas distintas formas de participación, y este último proceso no ha sido la excepción (Sarmiento et al., 2016). Para otros autores, este proceso ha conllevado que los beneficios potenciales de las reivindicaciones de los que se movilizaron fueran mayores que los costos que, probablemente, acarrearía la acción colectiva por la represión estatal (Cruz, 2017).

En el escenario actual, donde las brechas entre la paz imaginada y la paz situada parecen ampliarse y profundizarse, es lógico preguntarse si estas acciones colectivas, tanto pacíficas como contenciosas, pueden ser consideradas como maneras concretas y prácticas que las comunidades locales encuentran para sortear las fisuras de un Acuerdo de Paz que sienten lejano de sus necesidades cotidianas, y acometer alternativas locales y propias para enfrentar las adversidades. En particular, lo que muchas comunidades del país pronuncian constantemente a modo de mantra, bajo la consigna "defender la vida, el territorio y la dignidad". ¿Qué puede caracterizar a estas maneras concretas y prácticas de hacer la paz? ¿Qué tanto logran desafiar y subvertir condiciones adversas y violentas a nivel territorial? ¿Qué tan efectivas son a largo plazo para las transformaciones locales? ¿Qué tan alternativas son frente a lo ofertado a gran escala por un Acuerdo de Paz?

Desde hace un buen tiempo en el país varios analistas han considerado que el poder movilizador de estas acciones, que por cierto no son tan recientes[5], radica en que construyen sus agendas,

5 Solo para darnos una idea de la magnitud histórica de las iniciativas de paz en el país. En un estudio realizado por la Universidad de Los Andes, y publicado en 2017, se identificaron 1 900 iniciativas de paz entre 1985 y 2016 (Rettberg y Quispe, 2017). Por su parte, la base de datos de Datapaz-Cinep consigna más de 4 000 Acciones Colectivas por la Paz desde 1979 (Cinep, 2019).

demandas y propuestas desde una paz contrahegemónica, con una perspectiva popular, campesina, étnica, feminista e intercultural que se nutre de acumulados de luchas y saberes históricos, y que por momentos se valen de los canales hegemónicos para ser escuchados, lograr sus propósitos y subvertirlos.

Para comprender mejor lo anterior, proponemos reconocer cuatro perspectivas *nacionales* sobre el tema −y señalamos nacionales en cursiva con la idea de valorar lo hecho y dicho desde Colombia, sin desvirtuar lo que desde otras geopolíticas del conocimiento se produce en relación con el denominado "giro local en los estudios de paz", producido desde el heterogéneo campo de los estudios críticos sobre la paz, previamente descritos−. Aunque estas perspectivas nacionales están adobadas desde ángulos teóricos y disciplinares muy distintos entre sí, las consideramos complementarias y pueden ayudar a darle "carnadura" inicial a uno de los temas abordado en varios capítulos del libro que el lector tiene entre manos.

En primer lugar, tenemos el trabajo de Esperanza Hernández, quien fuera una de las pioneras en el país en la conceptualización de las denominadas "paces desde abajo"; luego nos deslizamos hacia los aportes del antropólogo Alejandro Castillejo, quien ha venido condimentando una sugerente propuesta desde los estudios críticos de las transiciones, para evaluar críticamente lo que él denomina el dispositivo transicional, y más recientemente, su reflexión sobre el concepto de "paz a pequeña escala" o "paces plurales". De ahí transitamos hacia la propuesta más ampliamente reconocida del intelectual Arturo Escobar, denominada "política del lugar", que permitirá comprender algo que no define propiamente así, pero lo cual creemos que su perspectiva sugiere desde su activismo académico en el Pacífico colombiano, y es la posibilidad de una paz cimentada en "procesos basados en lugar". Cerramos la discusión con unos aportes aún en exploración en torno a lo

que Erika Parrado y Jefferson Jaramillo llaman "la paz desde los márgenes y los márgenes de la paz".

En la perspectiva de Hernández (2004a, 2004b, 2009), las nombradas "paces desde abajo" comprenden expresiones de paz lideradas por mujeres, campesinos, afrodescendientes e indígenas que construyen y agencian estrategias de convivencia y buen vivir de forma pacífica, proponiendo proyectos de vida, en medio y a pesar de la violencia, logrando con ello la disminución de la intensidad del conflicto y avanzando en la protección de la vida y el fortalecimiento de la organización comunitaria. Esta noción se nutre de los aportes de teóricos de la Escuela de Granada, especialmente los promocionados por Francisco Muñoz y Mario López, y de mucha acogida en nuestro medio, así como de sabedores y sabedoras territoriales y gestores de paz a nivel comunitario. Es una noción que, además, antecede a la idea de "diplomacia cotidiana" propuesta por Mac Ginty (2014).

En esta perspectiva se aboga por pensar la paz como algo inacabado, imperfecto y de base social[6]. A través de la línea de "paz desde abajo" se considera que la paz es, la mayoría de las veces, potenciada por organizaciones político-comunitarias que emergen en zonas con agudas dinámicas de guerra regional, para rechazar a los actores armados y declarar estos espacios como neutrales frente a la confrontación. Como ejemplo de ello sobresalen experiencias significativas para el país como los de las Comunidades de Paz de San José de Apartadó, las Comunidades de Autodeterminación, Vida y Dignidad del Cacarica, la Asociación de Familiares Víctimas de la Masacre de Trujillo o la Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare, entre muchas otras.

6 En la línea de la paz desde la base social, la literatura es enorme. Solo por mencionar algunos trabajos que han sido seminales o se han aventurado recientemente a teorizar sobre el tema, recomendamos: García (2006), Valenzuela (2008), Bouvier (2014), González (2010), Cruz, y Fontan (2013), López, Martínez y Useche (2008), Jaramillo, Castro y Ortíz (2018), Díaz y Bravo (2019).

En la propuesta de Castillejo (2017, 2019), que retoma elementos provenientes de los estudios críticos de paz y de la antropología de lo transicional, la idea de "pequeña escala" busca entender las maneras como las comunidades habitan y transitan hacia una sociedad post-violencia, en el marco de lo que el autor denomina una *inflexión de la mirada* y la *escucha analítica* frente a lo que habitualmente se ha estado produciendo, imaginando y administrando como paz en el país. En su análisis, dicha inflexión y escucha necesariamente pasa por controvertir el enorme dispositivo transicional donde ocurre una implantación de la paz, la reconciliación, la justicia, la verdad y la memoria a nivel institucional, tejiéndose un discurso hegemónico y configurándose una promesa de transición de futuro posible que entra en tensión con las diversas formas de imaginación social del porvenir que tienen comunidades y poblaciones a lo largo del país (Castillejo, 2017, 2019). La categoría de paz a pequeña escala busca reiterar la importancia que tienen las relaciones cotidianas, al hacer frente al orden esquematizado de la guerra y la violencia, así como las formas de projimidad con el otro en diversos espacios sociales, expresadas en relaciones de confianza, cercanía y alteridad. Esta idea de paz sitúa su énfasis en la pluralidad de lo pequeño y en las múltiples estrategias mediante las cuales personas y comunidades asignan significados y habitan y reinventan mundos violentados (Castillejo, 2019).

La propuesta de Arturo Escobar de "política del lugar" y/o de "procesos basados en lugar" (Escobar, 2010), desarrollada en conjunto con diversas redes intelectuales, amplifica el debate sobre la paz, a través de lo espacialmente enraizado, es decir, lo que es producido por diversos movimientos sociales con el propósito de defender la vida, el territorio y la dignidad. Lo significativo de la propuesta de Escobar es que, desde la política y los procesos basados en lugar, se libran luchas ecológicas, culturales y económicas, que enlazan, a su vez, las naturalezas, las prácticas cotidianas, las economías otras y los cuerpos en

toda su diversidad (Harcourt y Escobar, 2007). La idea de lugar, según Escobar (2010), continúa siendo una importante fuente de cultura e identidad, a pesar de la dominante deslocalización de la vida social, y esto ha sido reconocido por los grupos indígenas y las comunidades negras del Pacífico, quienes mantienen prácticas más corporalizadas e imbuidas de la existencia social/ecológica. No obstante, Escobar es consciente que estos procesos basados en lugar conversan permanentemente con las dinámicas cambiantes del capital y la cultura en muchos niveles, es decir, son a la vez translocales y deben ser pensados en clave de una "transmodernidad", como también lo ha expresado recientemente el filósofo Santiago Castro-Gómez (2019); de hecho, la mayoría de las luchas subalternas pueden y deben ser vistas actualmente en términos de estrategias basadas en lugar, pero transnacionalizadas (Escobar, 2010).

Si bien lo expuesto por Escobar contribuye a pensar cómo los libretos de desarrollo de arriba hacia abajo son desafiados por las acciones que él denomina de "contra labor de los grupos locales" (Escobar, 2010), que producen también modernidades alternativas, creemos que su propuesta es sugerente en clave de una visión decolonial de la paz, debido a que estaría interesada no solo en paces alternativas, sino en "paces de otro modo". Y cuando hablamos aquí de "otro modo" nos referimos a aquello que está cimentado en lo que también Escobar (2010) denomina "una ecología de la diferencia, que reconozca el potencial epistémico de las historias locales para encontrar en ellas la acción política suficiente para la construcción de pluriversos". Es decir, en la propuesta de Escobar (2014), que a su vez recoge los debates de intelectuales locales del Pacífico, encontramos algo que es central para una paz decolonial, y es la idea de una paz donde quepan muchas paces. Esto, por supuesto, acoge la máxima de la experiencia zapatista de "un mundo en el que quepan muchos mundos".

A partir de estas diversas cataduras es posible comprender que cuando usamos el término paz a pequeña escala hacemos alusión a aquellas experiencias situadas, muchas veces desde las márgenes de lo instituido, alrededor de las cuales circulan diversos actores e intereses en común, y que se constituyen en escenarios plurales para hacer posible la transformación de las conflictividades más latentes y cotidianas a las que las personas se ven expuestas día a día en sus territorios. La mayoría de ellas anteceden con mucho al Acuerdo de Paz de 2016 en Colombia y a muchos otros acuerdos nacionales, y van a ser determinantes para confrontar las promesas incumplidas de la paz a gran escala.

Ahora bien, la idea de margen y pequeña escala no quiere decir que estas acciones sean periféricas o marginales, espacialmente hablando, como habitualmente puede leérselas, sino más bien que están cimentadas en otras formas de ser y estar, de imaginar y percibir histórica, política y culturalmente el bienestar, lo común, lo vital. Y en esta dirección estaría el aporte reciente de Parrado y Jaramillo (2020), que vienen investigando acerca de lo que denominan la paz desde los márgenes y los márgenes de la paz.

En su argumentación, estos autores consideran que la paz se fortalece desde los márgenes, bajo el principio de la construcción de lo común y lo vital, desde espacialidades, saberes y luchas histórica y contextualmente en disputa. Además, consideran que existen ciertos márgenes de la paz, que están representados en aquellas gramáticas, experiencias, institucionalidades otras, no ancladas o en tensión creativa con las denominadas retóricas liberales o neoliberales. En ambos sentidos, su propuesta de investigación quiere contribuir a: i) comprender y reconocer experiencias de re-existencia en escenarios de geografías violentadas (Jaramillo, Parrado y Louidor, 2019); ii) mapear las distintas gramáticas de vida que resisten a diversas retóricas de paz-cificación en

el territorio; iii) cartografiar los escenarios de diálogo social territorial de larga data en las regiones, así como sus tensiones y negociaciones con las arquitectónicas oficiales de paz y reconciliación.

En dicha propuesta reconocen una serie de deudas y convergencias teóricas y metodológicas que conversan con el tejido de este capítulo introductorio y, en general, con los capítulos que integran este proyecto editorial. De una parte, están las propuestas que enuncian la paz desde el pensamiento propio, los saberes otros y las prácticas de interculturalidad crítica (Alban, 2013, 2018; Sandoval, 2016; Walsh, 2017). De otra se encuentran las que denuncian que la paz liberal se sustenta sobre una matriz de poder colonial, capitalcentrista, democentrista, de mandato masculino, patriarcal y racista, elementos abordados en la primera parte de este capítulo (Richmond, 2006; Segato, 2010; Parrado, 2019; hooks, 2004). También están las que se sitúan desde la justicia histórica para comprender holísticamente el ecocidio y el etnocidio como un patrón necrófilo colonial (Arboleda, 2019; Mbembe, 2011). Igualmente, las que se sustentan desde unas metodologías decoloniales para comprender, denunciar y transformar las prácticas, los órdenes y las lógicas extractivas de lo común (Tuhiwai, 2015). Además, las que asumen una visión de la paz desde una política del lugar, como ya fue mencionado, es decir, del reconocimiento de culturas, economías y ambientes dinámicos en lugar de solo nodos en un sistema capitalista global (por ejemplo, Escobar, 2010). Las que hablan de las memorias no solo como escenarios para la gestión institucionalizada del pasado, sino como prácticas de activación de distintas formas de afirmación de la vida (Jaramillo, Parrado y Torres, 2017). Las perspectivas etnográficas sobre la reinvención de lo cotidiano desde lo afro, la defensa de la vida, el territorio, la dignidad y el ser (Quiceno, 2016; PCN, 2007). Las reflexiones críticas sobre las tecnopolíticas de la paz (García Arboleda, 2019; Buchely, 2020). Las con-

ceptualizaciones que derivan de sujetos estudiosos, líderes y lideresas renacientes y defensores y defensoras de sus propios territorios, para quienes la apuesta central es vivir con dignidad y en paz[7]. Finalmente, las que emergen desde una psicología social-comunitaria, donde el acento de la paz está en la construcción de subjetividades políticas para la vida (Tovar, 2019).

1.4 CODA: LA PAZ COMO SIGNIFICANTE FLOTANTE

Se ha reiterado a lo largo de este capítulo que, si bien existe una construcción de paz hegemónica como discurso unívoco y doctrinal, desde las lecturas críticas se reconocen formas de construcción de paces contrahegemónicas que aluden a la posicionalidad crítica de la lectura de las experiencias, a los universos diversos que responden a necesidades concretas, a la respuesta ontológica propia de las y los marginados y excluidos. No obstante, también reconocemos que no basta con realizar un inventario o taxonomizar las versiones o entradas críticas de diferentes procedencias y tradiciones, sino de hacer legibles sus elementos constitutivos, en cuanto que la paz emerge como un significante flotante caracterizado por la pluralidad, la multiacentualidad que articula desde lo local la imaginación moral y geográfica (Peña, 2019), o, en términos más amplios, un referente o significante maestro que organiza lo pensable y estructura la imaginación política y teórica (Restrepo y Rojas, 2010).

En este sentido, es importante señalar que la paz, en tanto significante, no puede ser pensada sino por su condición relacional y no esencial, en la medida que está sujeta a redefinición y apropiación constantes. En palabras de Hall (2015):

7 En esta dirección vale destacar la importancia histórica de la figura del sacerdote católico Gerardo Valencia Cano, o de intelectuales orgánicas del proceso de comunidades negras como Libia Grueso, Leila Arroyo o Danelly Estupiñan (entre otras), o del Movimiento Cívico y Popular de Buenaventura derivado del Paro de 2017.

> Los significantes se refieren a los sistemas y conceptos de la clasificación de una cultura, a sus prácticas de producción de sentido. Y estos aspectos ganan sentido no por causa de lo que contienen en sus esencias, sino a causa de las relaciones cambiantes de diferencia que establecen con otros conceptos e ideas en un campo de significación. (p. 7)

La paz, por tanto, se constituye en un paraguas categorial que puede agrupar tanto las variopintas apuestas teóricas y experiencias, como también encerrar su propia ambigüedad e indefinición.

Si bien su capacidad de articulación le suministra potencia política, si realizamos una lectura en detalle, la paz también puede servir como un comodín epistémico que muestra el traje adecuado en las "pasarelas" teóricas del momento. Desde la apuesta que se motiva en este proyecto editorial, se reconoce ello y se asume una condición reflexiva y coparticipante con los procesos sociales que se acompañan, o de los que se hace parte, a partir de una lectura que interpreta, historiza y valora los proyectos que se movilizan desde diversos lugares de enunciación.

Sin embargo, las aperturas que se generan en la propuesta editorial también son susceptibles de ser interpeladas a partir de una crítica de la crítica o, en términos de Bourdieu y Wacquant (2008), de una *reflexión de la reflexión*. En este orden, las diversas expresiones que se pueden agrupar en el marco de las polifonías o paces en plural, como se señaló líneas atrás, remite a un significante flotante del concepto como condición de posibilidad de la indefinición que representan, lo cual, por una parte, acentúa aún más la potencialidad de las articulaciones estratégicas en la diversidad, y por otra, hace susceptible la lectura de fenómenos de diferentes raigambres, incluso contrapuestos.

A lo largo del libro desfilan una plétora de corrientes, posibilidades y opciones desde las que se apalabra la paz. La ex-

presión de la paz como un concepto en disputa nos puede ayudar a entender las discusiones que se ciernen sobre determinadas nomenclaturas a partir de las cuales se construye un orden que jerarquiza, asume el control de los significados y les asigna un valor a las experiencias (Foucault, 1987). Lo fundamental aquí es que se ha querido avanzar en un ejercicio colectivo de conversaciones disruptivas en el que se problematizan las versiones hegemónicas de la construcción de paz, fundamentalmente sustentadas en el paradigma liberal y las políticas de producción de la teoría, derivadas o subyacentes, que han permitido la consolidación de monopolios teóricos en los que reposan algunas verdades apodícticas; lugares de enunciación incuestionables que construyen una superioridad moral y un tamiz categorial de conocimiento eurocentrado como único horizonte posible para entender la paz (Castro-Herrera, 2020).

1.5 LA AVENTURA INCONCLUSA DE ESTE LIBRO

Los siete textos que integran el libro buscan desafiar los lugares comunes de enunciación de este modelo de paz liberal y de un campo de estudios que habitualmente poco se profana. Y lo hacen, precisamente, al mostrar que, en contraposición a un enfoque pretendidamente dominante y hegemónico, se encuentran unas luchas político-epistémicas y unas prácticas de insubordinación desde las subalternidades del sur global, las cuales son marginalizadas o instrumentalizadas en sus alcances y singularidades, por los centros de pensamiento de la paz nacionales y globales.

El cometido del libro es, por tanto, mostrar los alcances de lo que podríamos denominar pequeñas pero contundentes fisuras al paradigma liberal omnicomprensivo contemporáneo, señalando cuáles son las conceptualizaciones, temporalidades y

epistemologías emancipadoras de paz que se están urdiendo desde el sur.

El libro se divide en tres partes. La primera parte, titulada *Conceptos en disputa,* busca examinar las distintas aristas críticas a la paz liberal, transitando desde una visión estandarizada de la paz, pretendidamente universal, derivada de valores occidentales, que preserva relaciones neocoloniales, hacia una lectura crítica de los estudios de paz como campo académico dominado por occidentales. Algunas de las preguntas que guían la discusión son: ¿cuáles son las lecturas críticas de la paz?, ¿a qué se adscriben?, ¿desde dónde hablan?, ¿qué resonancias encontramos en ellas desde el sur global?

En esta parte del libro se revisan los contextos de producción y reapropiación de la paz, los estados de "impureza" epistémica en los que devienen las doctrinas y la emergencia de experiencias que, a contrapelo de los discursos generales, producen reacomodamientos sociales. En esta parte se podrá observar que, a despecho que se haya querido imponer un discurso global sobre el tema, aquella cobra vida de manera diferenciada a partir de las espacialidades desde donde se le nombra en diferentes escalas, y desde las distintas estrategias y prácticas de acción/construcción de conocimientos/saberes en los territorios que desafían sus maneras hegemónicas.

Esta primera parte la integran tres capítulos. El primer capítulo se titula *Un abordaje a la teoría crítica y decolonial de paz del norte y su proceso emergente en América Latina,* y desentraña, a nivel teórico, cómo el nuevo enfoque crítico que promueve el norte global sobre la paz trae dentro de sí visiones que en el sur se han planteado con el fin de resolver dilemas similares del eurocentrismo: la hibridez (paz postliberal) y lo subalterno (giro local). El capítulo enfatiza en la necesidad de avanzar en unas categorías de paz por fuera del canon liberal hegemóni-

co, que contribuyan a “desnaturalizar” las nociones de paz que hasta el momento hemos naturalizado. Para ello el artículo le apuesta a estrategias como la reflexividad, el compromiso con una teoría crítica contextual y la deconstrucción de las industrias de la paz.

El segundo capítulo, denominado *Pistas Conceptuales Entorno a la paz desde una perspectiva decolonial* plantea algunos elementos que podrían servir para caracterizar la categoría de paz decolonial, a partir de diversas experiencias locales, además de sugerir elementos que desde la investigación para la paz deberían considerarse. Este segundo texto, a diferencia del primero, se nutre de diversas experiencias de trabajo para tejer conceptos y materializar análisis críticos sobre los diversos repertorios y estrategias utilizadas por parte de algunas iniciativas y organizaciones.

El tercer capítulo, denominado *Paces creativas y polifónicas*, habla desde un lugar de enunciación institucional, como el Instituto de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Javeriana Cali y se enfoca en darle relevancia a la posibilidad de la hibridación conceptual o epistemológica para comprender distintas formas de entender y aprender el mundo, además de formas diferentes de vivir mundos de la vida que, en algunos momentos, no se comunican o, se podría decir, se incomunican de forma permanente. Una estrategia que enuncia el artículo como central es la propiciación de diálogos entre actores que no responden a las grandes narrativas de los Estudios de Paz, sino a diálogos locales, estratégicos y articuladores de la diversidad.

La segunda parte, titulada *Temporalidades y territorios,* encuadra la discusión sobre la paz en relación con las diferentes condiciones locales, comunitarias y territoriales en las que ella acontece, así como las escalas, micro, meso y macro globales en que se expresa. En esta parte del libro interesa tensionar el

paradigma de paz liberal y hegemónico a la luz de estas condiciones y escalas, así como las fuerzas sociales que activan y movilizan a las comunidades en los territorios para confrontar los diseños y prácticas políticas sobre las que este paradigma se sustenta. Un derivado sustantivo de esta parte del libro con los capítulos que lo integran es la afirmación constante de la imaginación del porvenir desde los márgenes de lo instituido, desde otras temporalidades y territorialidades distintas a las de la colonialidad del poder y del saber, donde lo que está en juego es la vida y la cotidianidad.

Esta segunda parte la integran dos capítulos. El primero, llamado *Los tiempos de la paz: entre el tiempo de la nación y el tiempo de los sobrevivientes en los territorios de la guerra,* recoge, desde la sociología histórica, la categoría del diseño social del tiempo para analizar los procesos de construcción de paz en el sur del departamento de Bolívar, en Colombia. El capítulo contrasta etnográficamente la noción de tiempo que tienen los diseñadores y ejecutores de políticas públicas respecto a la que poseen las comunidades sobrevivientes a la guerra, quienes habitan los espacios sobre los cuales recaen dichas políticas. Se muestra en el capítulo cómo los pobladores de esta región perciben los proyectos de paz nacional, cimentados en el viejo paradigma de reconstrucción económica, como prácticas de exterminio de las fuerzas vecinales en su territorio.

El segundo, nombrado *La ilusión de la paz: las sombras de la transición en los márgenes del Estado. El caso de San Miguel, Putumayo,* es el resultado del diálogo de saberes del proceso de educación comunitaria de la Universidad Surcolombiana, llamado *Agendas de paz, territorios y conflictos: Inventando paces desde el sur*, en el que participaron un grupo de líderes de diferentes organizaciones y procesos comunitarios del Valle del Guamuez en 2018. El capítulo inicia

su recorrido detallando la forma en que el río ha sido testigo y agente en la mutación conflictiva de la región, pasando por los relatos de vida tejidos con dolor y esperanza en el Valle del Guamuez, hasta llegar a la consolidación de una paz artificial y civilizatoria sobre el territorio, que entra en fricción con formas de habitar de las comunidades locales. En el capítulo se traza una ruta de la construcción de un territorio que es leído desde una "perspectiva" de los márgenes, de los límites porosos, de la imposibilidad de estabilizar relatos que podrían ser recurrentes o manidos, como la violencia. Se podría señalar que se construye una lente particular que calza en la lectura precisa del territorio a partir de un análisis de caso en el que reconstruyen, entre otros elementos, las violencias que han estructurado San Miguel. Sin embargo, la experiencia histórica de este municipio del Putumayo puede ser la experiencia traumática de buena parte de otros municipios que, en diferente escala, con características propias en su marginalidad, conservan la misma estructura de acción de las violencias: desde las violencias epistémicas como la evangelización, hasta las prácticas más convencionales de colonización y supresión de subjetividades que no encuadran con el modelo hegemónico.

La tercera parte, titulada *Narrativas y epistemologías,* se interesa por los entramados creativos, interseccionales, re-existentes y disruptivos de paz agenciados por mujeres, indígenas y miembros de organizaciones que buscan coproducir alternativas al desarrollo. El interés es examinar la imaginación política, ética y estética que están presentes en estas formas de agentividad, así como las narrativas y epistemologías en torno a la paz, construidas desde los espacios comunes y locales que desafían la paz promovida por empresas, gobiernos y entidades.

En particular, se quiere enfatizar en esta parte del libro cómo se ha ido caminando desde la descolonización de los

diseños comunitarios y las artesanías metodológicas, hacia la construcción de ecologías de saberes situados, que evidencien una crítica radical a las relaciones de poder y al develamiento de formas de operar extractivistas neoliberalizadas, abundantes de buenas intenciones, pero sin efecto profundo en la transformación de condiciones de vida y en las prácticas de sociopraxis territorial como lo evidencia uno de los autores.

Esta parte la integran dos capítulos. El primero, titulado *El tejido cultural yanakuna como experiencia de diálogo epistemológico entre la IAP, la paz imperfecta, la cosmovisión de la Chakana y el feminismo decolonial comunitario,* da cuenta de la relación entre la Investigación Acción Participativa, la perspectiva de paz imperfecta, la cosmovisión de la Chakana o Cruz del Sur y el feminismo decolonial comunitario. Producto de un ejercicio de tesis doctoral en Historia y Arte de la Universidad de Granada, España, este capítulo reconoce la construcción del tejido cultural de las mujeres yanakunas en Colombia, como un proceso de subjetivación o re-existencia relacionado con su identidad como sujetos indígenas y como mujeres indígenas. El capítulo se interesa por evidenciar el valor agregado que tiene una cultura de paz desde el tejido yanakuna, como una pedagogía transformadora, feminista y empoderada.

El segundo capítulo, nombrado *Narrativas de la descolonialidad en el Golfo de California (México). Construyendo desde la colonialidad hacia la paz asimétrica con el territorio,* se interesa por evidenciar como la paz asimétrica es una herramienta para el diseño comunitario de proyectos de posdesarrollo. El concepto y la estrategia metodológica de paz asimétrica es producto de talleres comunitarios de investigación participante realizados con actores sociales habitantes en el Golfo de California, lo cual supone un paso más en la ruptura con las per-

cepciones académicas del territorio. Paz asimétrica es, en este capítulo, la respuesta de las comunidades pesqueras y agrarias del Golfo, entendiendo que el proceso histórico de despojo de sus tierras no es más que el punto de partida para crear proyectos de resignificación del territorio y coproducir alternativas al desarrollo desde una producción colectiva de conocimiento con actores de la academia.

BIBLIOGRAFÍA

Alban-Achinte, A. (2013). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Ediciones Abya Yala.

Alban-Achinte, A. (2018). *De la resistencia a la re-existencia una praxis decolonial del ser*. Manuscrito inédito.

Aparicio, J. R. (2017). Affective capitalism, humanitarianism and extractivism in Colombia: old and new borders for future times. *Cultural Studies*, *31*, 1–22.

Arboleda, S. (2016). Plan Colombia: descivilización, genocidio, etnocidio y destierro afrocolombiano. *Nómadas*, *45*, 75–89.

Arboleda, S. (2019). Rutas para perfilar el ecogenoetnocidio afrocolombiano: hacia una conceptualización desde la justicia histórica. *Nómadas, 50*, 93-109.

Archila, M. (2019). Control de las protestas: una cara de la relación Estado y movimientos sociales, 1975-2015. En M. Archila, Mauricio, M. García, L. Parra y A. Restrepo, *Cuando la copa se rebosa. Luchas sociales en Colombia, 1975-2015* (pp. 95-151). Fundación Centro de Investigaciones y Educación Popular-Programa por la Paz.

Berneth, L. (2019). *Paz territorial: conectando imaginación moral e imaginación geográfica*. *Documento de Trabajo 5.* Instituto Colombo-Alemán para la Paz (Capaz).

Bourdieu, P., y Wacquant, L. (2008). *Una invitación a la sociología reflexiva.* Siglo XXI Editores.

Bouvier, V. (coord.). (2014). *La construcción de la paz en tiempos de guerra.* Universidad del Rosario.

Buchely, L (2020). *El Estado de la paz. Burocracias, memoria y afecto en el posconflicto colombiano*. Universidad Icesi, Tirant lo Blanch.

Bueno-Hansen, P. (2015). *Feminist and Human Rights Struggles in Peru: Decolonizing Transitional Justice.* University of Illinois Press special series "Dissident Feminisms".

Castillejo, A. (2019). La paz en pequeña escala: fracturas de la vida cotidiana y las políticas de la transición en Colombia. Presentación dossier. *Revista de Estudios Colombianos, 53*, 6-10.

Castillejo, A. (ed.). (2017). *La ilusión de la justicia transicional: perspectivas críticas desde el sur global*. Universidad de los Andes.

Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas*. Pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Herrera, F. (2020). Ficciones coloniales de la paz. En *Estudios críticos de paz: perspectivas decoloniales. Colección Papeles de Paz 12* (pp. 29-32). Cinep, Programa por la Paz Cinep.

Cinep. (2019). *Reporte Datapaz. Estrategias de la sociedad civil para la construcción de paz.* Recuperado desde https://www.

cinep.org.co/publicaciones/es/producto/estrategias-de-la-sociedad-civil-para-la-construccion-de-paz/

Cruz, E. (2017). *Caminando la palabra. Movimientos sociales en Colombia (2010- 2016)*. Desde Abajo.

Cruz, J. D., y Fontan, V. (2013). Una mirada desde abajo y subalterna a la cultura de paz. *Revista Raximhai*, *10*(2).

Chandler, D., y Richmond, O. (2014). Contesting Postliberalism: Governmentality or emancipation? *Journal of International Relations and Development*, *0*(0), 1-24.

Chesterman, S., Ignatieff, M., y Thakur R. (2005). *Making states work: State failure and the crisis of governance*. UN University.

De Munter, K. (2016). Ontología relacional y cosmopraxis desde los andes: visitar y conmemorar entre familias Aymara. *Chungará (Arica)*, *48*, 629–644.

Diaz, Á., y Bravo, O. (eds.). (2019). *Psicología política y procesos para la paz en Colombia.* Universidad Icesi, Ascofapsi.

Donais, T. (2012). *Peacebuilding and local ownership: Post-conflict consensus-building*. Routledge.

Dudouet, V., y Schmelzle, B. (eds.). (2010). *Human Rights and conflict transformation. The challenges of just peace*. Berghof Conflict Research.

Duffield, M. (2007). *Development, security and unending war: Governing the world of peoples*. Polity.

Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica (FCE).

Escobar, A. (1996). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del Desarrollo*. Editorial Norma.

Escobar, A. (2010). *Territorios diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Envión.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Universidad Autónoma Latinoamericana.

Fals-Borda, O. (1987). *Ciencia propia y colonialismo intelectual. Los nuevos rumbos*. Carlos Valencia Editores.

Fals-Borda, O. (1988). *El problema de como investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Tercer Mundo Editores.

Fals-Borda, O. (2008). *La subversión en Colombia. El cambio social en la historia*. FICA-CEPA.

Foucault, M. (1987). *El orden del discurso*. Tusquets.

Freire, P. (1983). *¿Extensión o comunicación? La concientización en el mundo rural*. Siglo XXI Editores.

Freire, P. (2015). *Pedagogía de los sueños posibles*. Siglo XXI Editores.

Freire, P. (2016). *El maestro sin recetas*. Siglo XXI Editores.

Galtung, J. (1969). Violence, Peace and Peace Research. *Journal of Peace Research*, *6*(3), 167-191.

Galtung, J. (1971). A structural theory of imperialism. *Journal of Peace Research*, *8*(2), 81-117.

Galtung, J. (1976). Three approaches to peace: Peacekeeping, peacemaking, and peacebuilding. En J. Galtung (ed.), *Peace, war and defense: Essays in peace research* (vol. II) (pp. 282-304). Christian Ejlers.

García, J. F. (2019). *El exterminio de la Isla de Papayal. Etnografías sobre el Estado y la construcción de paz en Colombia*. Pontificia Universidad Javeriana.

García, M. (2006). *Movimiento por la paz en Colombia, 1978-2003*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Cinep, Colciencias.

Gómez, D. (2011). Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras. *Revista En Otras Palabras, 19*, 43-61.

Gómez, D. (2016). El encantamiento de la justicia transicional en la actual coyuntura colombiana: entre disputas ontológicas en curso. En G. Pardo y J. Celis, *Las víctimas, la memoria y la justicia en el contexto de la globalización. Aproximación al debate actual.* Instituto de Estudios en Comunicación y Cultura (IECO) de la Universidad Nacional de Colombia y la Red Latinoamericana de Analistas del Discurso (Redlad, Colombia).

Gómez, D. (2017). Mujeres, género y el Acuerdo de la Habana. *Lasaforum*, *XLVIII*(I).

González, C. (2010). Iniciativas de paz en Colombia. *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas, 10*(18), 35-54.

González, L. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, *92/93*, 69–82.

Grosfoguel, R. (2006). La decolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa,* (4), 17-48.

Grosfoguel, R. (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, (24), 123-143.

Grueso, L., y Arroyo, L. (2005). Las mujeres y la defensa del lugar en las luchas del movimiento negro colombiano. En W. Harcourt y A. Escobar (eds). *Las mujeres y las políticas del lugar.* Universidad Nacional Autónoma de México.

Hall, S. (2015). Raza: el significante flotante. *Intervenciones en Estudios Culturales, 1*, 9-23.

Harcourt, W., y Escobar, A. (2007). *Las mujeres y las políticas del lugar.* Universidad Nacional Autónoma de México.

Hernández, E. (2004). Obligados a actuar: iniciativas de paz desde la base en Colombia. *Controversia*, 24-29.

Hernández, E. (2004). *Resistencia civil artesana de paz. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas*. Editorial Universidad Javeriana.

Hernández, E. (2009). Paces desde abajo en Colombia. *Revista Reflexión Política*, *11*(22), 176-186.

hooks, B. (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*. Traficante de Sueños.

Jaime-Salas, J. R. (2018). La invención colonial de la paz: transiciones desde una lectura de larga duración en Colombia. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, *55*(2), 171–199.

Jaime-Salas, J. R. (2019). Descolonizar los Estudios de Paz un desafío vigente en el marco de la neoliberalización epistémica contemporánea. *Revista de Paz y Conflictos*, *12*.

Jaramillo, J. (2020). Los “experimentos” de paz en Colombia: entre la imaginación y la incertidumbre [Blog]. https://www.animalpolitico.com/seguridad-180/los-experimentos-de-paz--en-colombia-entre-la-imaginacion-y-la-incertidumbre/

Jaramillo, J., Berón, A., y Victoria, C. (2020). Pacificación territorial e insubordinación social en una “Plaza Roja”. El caso de Quinchía, Colombia. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, 47*(2), 113-150. https://doi.org/10.15446/achsc.v47n2.86143

Jaramillo, J., Castro, F. S., y Ortiz, D. (eds). (2018). *Instituciones Comunitarias para la Paz en Colombia. Esbozos teóricos, experiencias locales y desafíos sociales*. Universidad Nacional de Colombia.

Jaramillo, J., Parrado, E., y Louidor, W. (2019). Geografías violentadas y experiencias de reexistencia. El caso de Buenaventura, Colombia, 2005-2015. *Iconos*, *64*, 111-136.

Jaramillo, J., Parrado, E., y Torres, J. (2017). Los trabajos de y con la(s) memoria(s) en Colombia (2005-2016). En S. V. Alvarado, E. A. Rueda y G. Orozco (eds.) *Las ciencias sociales en sus desplazamientos: nuevas epistemes y nuevos desafíos* (pp. 119-146). Clacso, Universidad de Manizales, Cinde, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Bioética, Universidad Simón Bolívar, ARNA.

Jaramillo, J., y Parrado, E. (2019). *La paz desde los márgenes y los márgenes de la paz*. Presentación, III Encuentro Internacional de Estudios Críticos de las Transiciones Políticas.

Jaulin, R. (1973). *La paz blanca. Introducción al etnocidio*. Editorial Tiempo Contemporáneo.

Jaulin, R (1979). *La des-civilización. Política y práctica del etnocidio*. Nueva Imagen.

Krause, K., y Jutersonke, O. (2005). Peace, security and development in postconflict environments. *Security Dialogue*, *36*(4), 448-9.

Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (p. 246). Clacso.

Lederach, J. P. (1995). *Preparing for peace: Conflict transformation across cultures*. Syracuse University Press.

López, M., Martínez, C. E., y Useche, Oscar. (2008). *Ciudadanos en son de paz. Propuestas de acción noviolenta para Colombia*. Uniminuto.

Mac Ginty, R. (2008). Indigenous peacemaking versus the liberal peace. *Cooperation and Conflict*, *43*(2), 139-163.

Mac Ginty, R. (2014). Everyday peace: Bottom-up and local agency in conflict-affected societies. *Security Dialogue*, *45*(6), 548-564.

Mac Ginty, R., y Richmond, O. (2013). The local turn in peace building: A Critical agenda for peace. *Third World Quarterly*, *34*(5), 763-783.

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.

Mejía, M. R. (2011.) *Educaciones y pedagogías críticas desde el sur. Cartografías de la educación popular*. Magisterio.

Mendia, I. (2014). *La división sexual del trabajo por la paz. Género y rehabilitación posbélica en El Salvador y Bosnia-Herzegovina*. Tecnos.

Miall, H. (2004). *Conflict transformation: A multidimensional task*. Berghof Research Center.

Mitchell, C. R., y Landon, E. H. (2012). *Local peacebuilding and national peace: Interaction between grassroots and elite processes*. Continuum.

Muñoz, F. (2001). La paz imperfecta ante un universo en conflicto. En *La paz imperfecta* (pp. 21-66). Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada.

Muyolema, A. (2001). De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestionamiento: hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje. En I. Rodríguez (ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos, Estado, cultura, subalternidad* (pp. 327–363). Rodopi.

Nelson, D. M. (1999). *A finger in the wound: Body politics in quincentennial Guatemala*. University of California Press.

Paredes, J. (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Grietas.

Paris, R. (2010). Saving Liberal Peacebuilding. *Review of International Studies*, *36*(2), 337-365.

Parlevliet, M. (2017). Introduction. Human Rights and Peacebuilding: Complementary and contradictory, complex and contingent. *Journal of Human Rights Practice*, *9*(3), 333-357.

Parrado, E. (2019). *¿Qué vamos a inventarnos hoy para seguir viviendo? Experiencias de resistencia y re-existencia en Buenaventura 1990-2018* (Tesis de Maestría en Estudios de Paz y Resolución de Conflictos). Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.

Pérez de Armiño, K. (2019). La paz tiene lugar. Poder, agencia y transformación del espacio en la construcción de la paz. En K. Pérez de Armiño e I. Zirion (coords.), *Pax crítica. Aportes teóricos a las perspectivas de paz posliberal* (pp. 125-166). Tecnos.

Proceso de Comunidades Negras (PCN). (2007). T*erritorio y conflicto desde la perspectiva del Proceso de Comunidades Negras. Reporte Proyecto PCN-LASA "Otros Saberes".* PCN.

Pugh, M., Cooper, N., y Turner, M. (2008). Introduction. En *Whose peace? Critical perspectives on the political economy of peacebuilding* (pp. 1-8). Palgrave Macmillan.

Quiceno, N. (2016). *Vivir sabroso. Luchas y movimientos afroatrateños en Bojayá, Chocó, Colombia*. Universidad del Rosario.

Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/decolonialidad del poder.* Clacso.

Restrepo, E. (2005). *Políticas de la Teoría y dilemas de los estudios de las colombias negras*. Universidad del Cauca.

Restrepo, E., y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca.

Rettberg, A. y Quispe, R. (2017). *Caracterización y análisis de las iniciativas de paz de la sociedad civil en Colombia (1985-2016*). Universidad de los Andes.

Richmond, O. (2006). The problem of peace: Understanding the "liberal peace". *Conflict*, *Security & Development*, *6*(3), 291-214.

Richmond, O. (2008). Welfare and the civil peace. Poverty with Rights? En M. Pugh, N. Cooper y M. Turner (eds.), *Whose peace? Critical perspectives on the political economy of peacebuilding* (pp. 287-301). Palgrave Macmillan.

Richmond, O. (2010). A genealogy of peace and conflict theory. En O. Richmond, *Advances in Peacebuilding*. Palgrave.

Richmond, O. (2011). Resistance and the post-liberal peace. En S. Campbell, D. Chandler y M. Sabaratnam (eds.), *A liberal peace? The problems and Practices of Peacebuilding* (pp. 226-244). Zed Books.

Richmond, O., Björkdahl, A., y Kappler, S. (2011). The emerging EU peacebuilding framework: Confirming or transcending liberal peacebuilding? *Cambridge Review of International Affairs*, *24*(3), 449-469.

Rivera-Cusicanqui, S. (2018) *Un mundo chi´ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.

Roberts, D. (2011). Beyond the Metropolis? Popular peace and post-conflict peacebuilding. *Review of International Studies*, *37*(5), 1-22.

Rojas, C. (2001). *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Pontificia Universidad Javeriana.

Sandoval, E. (2016). *Educación para la paz integral. Memoria, interculturalidad y decolonialidad*. Arfo.

Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social.* Clacso, Siglo XXI Editores.

Santos, B. de S. (2017). Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio. Ediciones Morata.

Sarmiento, F., Henao, L., Hernández, C., y Huertas, J. D. (2016). *Informe especial. Movilización por la paz en Colombia: una infraestructura social clave para el posacuerdo*. Cinep, PPP.

Segato, R. L. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Editorial Universidad Nacional de Quilmes.

Spivak, G. (2009). *La muerte de una disciplina*. Universidad Veracruzana, Conaculta.

Tellidis, I. (2012). The end of the liberal peace? Post-Liberal peace vs. post-liberal States. *International Studies Review*, *14*(3) 429-435.

Tovar, C. (2019). Subjetividad política para la vida y liderazgo juvenil: una iniciativa de paz desde el territorio. En Á. Díaz y O. A. Bravo (eds.). *Psicología política y procesos para la paz en Colombia* (pp. 201-244). Universidad Icesi, Ascofapsi.

Tuhiwai, L. (2015). *A descolonizar las metodologías, investigación y pueblos indígenas*. LOM Ediciones.

Valenzuela, P. (2008). Construcción de paz desde la base. La experiencia de la Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare.

En M. Salamanca (ed.), *Las prácticas de la resolución de conflictos en América Latina* (pp. 119-136). Universidad de Deusto.

Walsh, C. (2017). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)- existir y (re) vivir*. Ediciones Abya Yala.

Zirion, I., y Pérez de Armiño, K. (2019). Introducción. Insumos teóricos para una construcción de paz crítica y posliberal. En K. Pérez de Armiño e I. Zirion (coords.), *Pax crítica. Aportes teóricos a las perspectivas de paz posliberal* (pp. 15-43). Tecnos.

PRIMERA PARTE
CONCEPTOS EN DISPUTA

2. UN ABORDAJE A LA TEORÍA CRÍTICA Y DECOLONIAL DE PAZ DEL NORTE Y SU PROCESO EMERGENTE EN AMÉRICA LATINA

Juan Daniel Cruz
Pontificia Universidad Javeriana (Colombia)

2.1 INTRODUCCIÓN

Los estudios de paz y conflicto han cambiado de dirección. Las nuevas generaciones de investigadores y teóricos abrieron un horizonte distinto para acercarse a las dinámicas conflictivas, violentas y pacíficas. Para develar estos nuevos caminos, por cuestiones metodológicas, no me detendré en una lectura convencional del nacimiento de los estudios de paz. Por el contrario, mi intención es centrarme y llamar la atención en la evolución y las nuevas tendencias en este campo en los últimos 20 años. Mi punto de partida es una lectura que hago a las corrientes, eventos y literatura que el norte global ha venido desarrollado sobre paz y conflicto, teniendo como telón de fondo sus nuevas herramientas conceptuales desde los estudios poscoloniales. En este aspecto es crucial el papel que ha jugado Critical Peace and Conflict Studies Standing Group[8], liderado por Oliver Richmond desde el 2010. De igual forma, se traerán a colación los aportes del taller sobre *Peace Research and (De)Coloniality*[9], realizado en Viena, Austria, en diciembre de 2016, financiado y promovido por el Centre for Peace Research and Peace Edu-

8 Grupo Permanente de Estudios Críticos sobre la Paz y los Conflictos.

9 Investigación para la paz y (de)colonialidad.

cation (ZEF)[10] de la Alpen-Adria-University Klagenfurt, el cual convocó buena parte de los centros de pensamiento de Europa, con el fin de discutir la importancia de estos dos términos (paz y decolonialidad) en futuras investigaciones. Este primer momento me servirá para crear un diálogo con los estudios de paz latinoamericanos, tratando de indagar la necesidad de proponer categorías distintas y actuales para nuestro contexto.

En América Latina se desarrolló con fuerza el pensamiento decolonial desde las Ciencias Sociales. Sin embargo, el norte ha tomado la iniciativa desde una propuesta crítica para abordar los Estudios de Paz. Entonces, ¿por qué no ir a las fuentes originales de la crítica latinoamericana? Si tenemos en cuenta que los procesos más representativos decoloniales –académicos, sociales, culturales y políticos– se han gestado en nuestros países, ¿por qué tener que pasar por una depuración en esta materia, a través de los centros de pensamiento sobre paz de Europa, Canadá e Inglaterra? Es preciso realizar una relectura desde los contextos y grietas latinoamericanos en relación con la paz y el conflicto en el campo decolonial.

2.2 UBICANDO LAS TEORÍAS CRÍTICAS DE PAZ DEL NORTE GLOBAL

Internacionalistas como Paris (2000) y Richmond (2001) dieron un vuelco a las teorías de paz contemporáneas. Abrieron una disrupción entre las prácticas/discursos de paz internacionales y las agendas/procesos de paz local. Precisamente esta desconexión entre lo internacional y lo local dio paso a un tipo de paz liberal que "se ha dirigido hacia los estados, las élites, los actores internacionales, las cuestiones de seguridad y las instituciones liberales y las normas" (Richmond, 2011, p.14). Además de Richmond,

10 Centro de Investigación y Educación para la Paz.

encontramos otros autores que hacen referencia a las consecuencias que conlleva la paz liberal. Ellos toman como punto de partida países del sur y del oriente –gracias a que es allí donde se han instalado históricamente las misiones de paz–, con el fin de probar cómo una nación en posconflicto tiene que comportarse y elevarse a los estándares internacionales de la gobernanza. Esta lógica internacionalista se trabaja entre estados puros y sólidos y expertos constructores de paz, sobre buena parte de las imperfecciones y anomalías de los Estados del sur y del oriente.

Hacia finales de los años 90 y principios del siglo XXI, con la consolidación de las democracias liberales y el coletazo de la Guerra Fría, los Estudios de Paz se encontraban saliendo de las disputas que en los años 70 sostuvieron los minimalistas y los maximalistas por orientar la reciente investigación para la paz (Checa, 2014). Sin embargo, Paris (2001) y Richmond (2001) proponían una reflexión hacia otro horizonte distinto: ¿qué tipo de paz construirían los estados liberales después de los conflictos civiles? Esta pregunta estaba inspirada en las recientes guerras y los procesos intervencionistas de las misiones de paz en Bosnia, Timor Oriental, Kosovo, Sierra Leona, Afganistán, Liberia e Irak, entre otros lugares donde al fracasar estos procesos, se pudo percibir desde las comunidades locales una especie de intervención neocolonial para intentar consolidar estados liberales en países en procesos de construcción.

En 2009 Roland Paris y Oliver Richmond, junto con Edward Newman, editaron la publicación *New Perspectives on Liberal Peacebuilding*[11], cuya finalidad era abordar y profundizar el enfoque crítico frente a la promoción de la paz liberal y sus estrategias de democracia y libre mercado, y la intervención en países con conflictos armados. En el año 2010 Richmond fundó, luego de madurar sus propuestas conceptuales y teóricas de la

11 Nuevas perspectivas sobre la consolidación de la paz liberal.

paz liberal, C*ritical Peace and Conflict Studies*, un grupo permanente de investigación que en 2013 sacó a la luz la revista *Peacebuilding*, para publicar un año después una nueva revista en línea, *Pax in Nuce* (La paz en pocas palabras). De igual manera, desde la Universidad de Manchester se han estado promoviendo foros y conferencias anuales, auspiciados por este mismo grupo permanente, con la perspectiva de una:

> Investigación interdisciplinaria sobre la paz y la dinámica de los conflictos, conectando estudios postcoloniales, antropología, sociología, geografía crítica, estudios de desarrollo crítico y relaciones internacionales. El Grupo Permanente se centra en las agencias locales de paz, las infraestructuras para la paz y las dinámicas de formación de estados no violentos. Examina cómo las agencias de paz críticas pueden imponerse contra diferentes tipos de poder para defender necesidades y derechos que, de otra manera, podrían ignorarse en los procesos de paz liderados internacionalmente. (Cinep, 2019)

A la línea crítica de Richmond también se han sumado Newman (2009), Donais (2011), Mac Ginty y Williams (2009) y Joshi, Lee y Mac Ginty (2014), entre otros, quienes han propuesto lecturas locales con marcos teóricos distintos. Por ejemplo, algunos de ellos han abordado la paz liberal como un paradigma predominante por parte de la comunidad internacional (Joshi, Lee y Mac Ginty, 2014). También como una forma de paz especializada y desarrollada para la intervención y la promoción del desarrollo por parte de estados líderes, organizaciones internacionales e instituciones financieras internacionales en un intento por moldear el sistema político internacional (Mac Ginty y Williams, 2009). Se ha dicho también que su campo de acción no se limita exclusivamente a países en contextos de guerra y posguerra, sino que más bien sus herramientas les permiten proponer y asistir en modelos económicos y sociales para generar reformas que encaminen a modelos liberales de gobernanza.

En este sentido, la paz liberal cuenta con cinco ejes fundamentales que hacen parte de los modelos de acuerdos de paz: 1) la promoción de la democracia, 2) el imperio de la ley, 3) el énfasis en los Derechos Humanos, 4) las reformas en el sector de seguridad y 5) las reformas de gobernanza. De manera transversal, la paz liberal promueve al individuo como la unidad principal de la sociedad (Mac Ginty y Williams, 2009), en el que es reconocido como un actor soberano, diverso, tolerante, libre y con oportunidades frente a la propiedad y la ley. Por tanto, es importante entender su racionalidad, tanto individual como colectiva, y su capacidad de ser agente de cambio en las reformas de las instituciones.

En los contextos de paz liberal, los actores políticos construyen narrativas que justifican una serie de acciones particulares, mayoritariamente alineadas a una narrativa que se sobrepone a los procesos locales y que responden a las necesidades del sistema político y económico internacional. Asimismo, los actores internacionales construyen narrativas disfrazadas de ayuda humanitaria y asistencia para justificar intervenciones en los territorios (Mac Ginty, 2010), hecho que facilita el ingreso y la propagación del liberalismo social y económico. A partir de todo lo anterior, la paz liberal se puede considerar un abanico en el que convergen la ideología de la construcción de paz, las normas socioculturales de la construcción de paz, los factores estructurales que permiten que se realice, así como sus principales actores y manifestaciones; esto acompañado de un etnocentrismo predominante que promociona valores occidentales de metas liberales (Mac Ginty, 2010).

Desde este movimiento de pensadores críticos de la paz liberal se planteó lo que hoy se conoce como el giro local (Millar, 2018), es decir, el estudio de las dinámicas de lo local y lo cotidiano en la construcción de la paz. En primer lugar –acudiendo a las miradas poscoloniales– se introducen las voces

de los procesos locales de paz en los países con conflictos, y al mismo tiempo, se develan los poderes hegemónicos que vienen de arriba y quieren colonizar a los de abajo, mediante la paz liberal. Richmond (2011) no se limita solamente a mostrar las tensiones y estrategias que tienen tanto la paz liberal para dominar y colonizar, así como la paz local para resistirse, sino que propone alguna salida con lo que él denomina la paz posliberal. Los campos teóricos por los que transita el autor le han permitido evidenciar la incapacidad de la paz liberal de reconocer lo local como elemento esencial para generar procesos de paz. El desconocimiento de la vida cotidiana de las comunidades locales pasa por negar la cultura y el contexto, y, en consecuencia, se niegan también sus necesidades –se cambian o suplantan estas necesidades por las lógicas de la gobernanza mediante los derechos y el libre mercado–. De esa manera, el asunto de la paz se reduce a un discurso sin praxis, convirtiendo el actuar de las políticas estatales en algo contradictorio, porque al querer ofrecer ciertos supuestos (cubrir necesidades), termina negándolos e imponiendo otros (derechos y libre mercado).

Hablar de una salida a esa negación consiste en reconocer el valor de lo local y su capacidad de participación en modelos de paz desde abajo. Así, para Richmond (2011) "La construcción de paz debería, por tanto, estar dirigida por los locales en lugar de los organismos internacionales, si la emancipación va a tener lugar de manera significativa" (p. 31). Sin embargo, no se propone aquí la idealización de lo local como salvamento o una total satanización de lo internacional. Se necesita de un proceso conjunto que ponga en diálogo ambas partes, en lo que Richmond (2011) denomina un proceso lento:

> Ese lugar de lo cotidiano no es benigno, sino un episteme tenso que requiere comprensión y traducción (y no tanto ser trazado, explicado o esencializado). A través de esta,

> otras voces pueden lograr agencia y representarse a sí mismas –para que los subalternos puedan hablar en y a las Relaciones Internacionales– aunque solo sea para tratar de explicar sus dificultades. Aquí es donde reside la infrapolítica de la construcción de la paz –y un ámbito relativamente oculto de las Relaciones Internacionales, donde la cultura, la identidad, la agencia y la estructura de debajo tienen un efecto significativo–. (p. 39)

Es más bien encontrar el espacio intermedio, de intercambio, donde la infrapolítica de la construcción de la paz sea posible y pueda responder a las necesidades y posiciones culturales de lo local, de tal modo que se conciba un nuevo modelo híbrido entre lo local y lo internacional: la paz postliberal. Para Richmond (2011): "uno de los aspectos más interesantes de la paz postliberal es que rescata y reúne tanto lo liberal como lo local. No trata de despolitizar lo local o eliminar la política de lo internacional, sino poner de relieve las cambiantes relaciones entre ellos" (p. 30). De esa manera, este nuevo modelo postliberal se vuelve algo complejo en su desarrollo, porque el liberalismo intentará excluir lo local, y lo local hará lo mismo con el liberalismo. La paz postliberal sería, en consecuencia, un proceso de largo plazo, que incluye lo político, cotidiano, contextual, cultural y las necesidades de las comunidades.

2.3 LA PROPUESTA DE PAZ HÍBRIDA

El concepto de hibridez desarrollado por Richmond (2011) es tomado de Homi K. Bhabha (1994), teórico del campo de estudios poscoloniales, para referirse a los lugares intermedios, híbridos, donde pueden habitar otras formas de relación entre el poder colonizador y el colonizado. Por otra parte, la vida cotidiana, o lo cotidiano, lo trae de múltiples autores para escenificar que:

> [...] lo cotidiano se suele considerar como algo banal, algo que se da por sentado, repetitivo y limitado por la biopolítica. Sin embargo, esta perspectiva no concuerda con el contexto local de la construcción de paz, donde la vida, el bienestar, la seguridad humana, la política, la cultura, la identidad y la comunidad están en juego. (Richmond, 2011, p. 24)

Por tanto, desde el engranaje de la vida cotidiana es en el que se desarrollan los procesos vitales y de resistencia de las comunidades, y donde se percibe la agencia subalterna. El proceso subalterno es propicio para "la dinámica del 'estudio de lo de abajo', desde posiciones privilegiadas hacia las de los marginados, pobres, oprimidos y plagados de conflictos (en oposición a los hábitos normales de "estudiar lo de arriba" [hacia los estados y las instituciones])" (Richmond, 2011, p. 20).

La articulación de estas variables hace que la hibridez se asuma "como las formas compuestas de pensamiento y práctica social que surgen como resultado de la interacción de diferentes grupos, prácticas y visiones del mundo" (Mac Ginty, 2011, p. 8), lo que se refleja en espacios para el diálogo entre las ideas, las interacciones y la resignificación de procesos existentes. De esta manera, tanto la hibridez como la paz híbrida permiten confrontar la idea de interacciones verticales, en las que normalmente se priorizan unos agentes sobre otros, y buscan reorientar la discusión, alejándola de los modelos binarios, para así ir en pos de nuevos horizontes, lejos de las perspectivas hegemónicas y occidentales.

Con el fin de lograr conceptualizar la paz híbrida, Mac Ginty (2010, 2011) y Mac Ginty y Richmond (2013) establecen cuatro elementos que, al entrar en interacción, generan el proceso de hibridación: 1) la habilidad de los actores, estructuras y redes de la paz liberal para imponer su versión de construcción de paz; 2) la habilidad de los actores, estructuras y redes de la

paz liberal para incentivar a los actores locales a que participen en el proceso; 3) la habilidad de las estructuras y redes de actores locales para negociar, subvertir y resistir a la paz liberal y 4) la habilidad de las estructuras y redes de actores locales para crear y mantener alternativas frente a la paz liberal. Estas cuatro variables no son estáticas; a partir de cada situación pueden surgir variaciones en cuanto al peso de los factores y, además, deben contemplarse los contextos económicos y de coerción de poder de ciertos actores. En conclusión, la paz híbrida funciona de manera dinámica; es un proceso de constantes cambios; "tiende a prevalecer en sociedades que han estado sujetas a intervenciones liberales" (Mac Ginty, 2011, p. 90) y busca escenarios de inclusión, tolerancia y aproximaciones sostenibles en la paz, la seguridad y la economía.

2.4 OTRAS APUESTAS DECOLONIALES Y DESCOLONIZADORAS DE PAZ

En la escuela alemana los estudios de conflicto y paz con una perspectiva decolonial son una novedad. La investigadora Claudia Brunner (2016a) introduce el enfoque de estudios críticos de la paz poscoloniales y decoloniales para abogar por un estudio de la violencia epistémica; según esta autora, la transdisciplinariedad es vital si se quiere pensar la paz crítica y hacer investigación de los conflictos. Además, los estudios en mención buscan generar una crítica radical al pensamiento y a la política internacional europea (eurocentrismo). De esta manera, se intenta complementar el potencial de los estudios de paz e investigación de conflictos con los conceptos de la colonialidad del conocimiento y la colonialidad del poder. La colonialidad del poder surge como punto de partida para criticar la modernidad y cuestionar el eurocentrismo de las prácticas y los paradigmas dominantes. Durante el congreso *Peace Research and (De)Coloniality*, realizado en Viena en el 2016, se trabajaron las

diversas situaciones locales y regionales de violencia y su relación con el poder y la dominación, en las que se asimiló una expansión colonial histórica europea que ha dejado profundas afectaciones mundiales en curso (Brunner, 2017). Algunas preguntas que promovió el congreso fueron:

> ¿Qué significa la descolonización del conocimiento en el campo de la tensión entre complicidad y crítica? ¿Cuál es el contexto de la demanda decolonial epistémica? ¿La investigación de conflictos integra violencia epistémica en su repertorio de análisis? ¿Qué enfoques de las metodologías indígenas y decoloniales son más críticos? ¿Qué significa la descolonización del conocimiento en la concepción concreta? ¿Qué significado tiene la implementación de proyectos de investigación de paz y conflicto? ¿Cuáles son los requisitos previos necesarios para tal proceso de investigación y cuáles sus consecuencias? (Brunner, 2016a, p.4)

En este evento, el enfoque decolonial representa un desafío para el campo de los estudios de paz y conflicto, dado que el poder colonial se controvierte en un campo tan pragmático como la paz misma, derivado de la modernidad liberal. Siguiendo los postulados de Brunner, se encuentran también Leoni Meyer (Berlín), Simon Oschwald (Hamburgo) y Johannes Korak (Viena). Sus esfuerzos apuntan a disminuir una violencia que también se puede dar en el plano académico, al reproducir solo ciertas nociones de paz. De esta forma nace la idea de abordar, influenciada por Spivak, la violencia epistémica.

Claudia Brunner emplea la noción de violencia epistémica de acuerdo con los planteamientos poscoloniales y decoloniales, y estudia esta noción desde Alemania, reconociendo el verdadero significado del concepto "Gewalt" (violencia): poder y violencia juntos. De esta manera, abre la posibilidad de pensar nuevas palabras que ayuden en la crítica transdisciplinar. Es una forma de examinar los campos de producción del co-

nocimiento en sí mismos y sobrepasar la sola descripción de incidentes, explicados –y a veces teorizados– por la experiencia general al estudiar el conocimiento (Brunner, 2016b). Así, al analizar la violencia epistémica se pueden visibilizar condiciones comúnmente invisibilizadas que se generan en la violencia política, despertando mayor interés en comprender y complejizar determinados procesos. Para complementar lo anterior, la violencia epistémica normaliza desigualdades en los recursos y el trabajo a nivel mundial, como consecuencia de múltiples formas de violencia ejercida desde el colonialismo.

Trabajando con el feminismo y el terrorismo, Brunner usa el aporte de Spivak (1998), en el que la experiencia académica (*scholarly expertise*) perpetúa relaciones globales asimétricas entre el conocimiento y el poder. Sin embargo, la autora también usa la definición de Galván-Álvarez (citado en Brunner, 2016b) en la que se entiende a la violencia epistémica como aquella ejercida contra o mediante el conocimiento, clave en cualquier proceso de dominación, la cual no se logra solamente de la explotación económica y sus vínculos, o el control de aparatos político-militares, sino que necesita de marcos epistémicos que legitimen tales prácticas.

Por otro lado, los procesos epistémicos, teóricos, metodológicos y estructurales se enmarcan en una visión occidental u oriental –en algunos casos, una permite la producción de la otra (Brunner, Said, Coronil), al tiempo que la autora contempla que no son opuestas entre sí, como lo trabajan otros autores (Buruma y Magalit, por ejemplo) –. La política global y la violencia política se sitúan en una forma asimétrica entre Occidente y Oriente, hecho que condiciona el poder y el conocimiento en el pasado y el presente. De igual forma, Brunner (2016b) confirma que en el estudio de la violencia epistémica se va a generar una tensión con la investigación para la paz, en tanto que, al pretender aplicar la noviolencia, adopta un monopolio

estatal del poder para la paz; en otras palabras, aquel ideal de la no-violencia puede complicar el reconocimiento de la violencia epistémica donde se pueda estar efectuando (contextos). Es un proceso en el que conocimiento y poder académico han sido organizados de manera estructurada y organizada a escala global desde el periodo del colonialismo e imperialismo europeo. Es por ello por lo que la sociología del conocimiento se enfrenta a perspectivas feministas, poscoloniales y decoloniales en su búsqueda de descolonizar el conocimiento.

Por otro lado, la Cultura de Paz ha sido trabajada desde diferentes dimensiones epistémicas. Brunner (2010) lo enuncia en un contexto de transformación constante en la geopolítica internacional que no es precisamente de paz. Esto se debe, en parte, a que desde su origen realista y positivista (relaciones internacionales), la Cultura de Paz requiere de violencia y guerra para sostenerse dentro de las prácticas de conocimiento. Por lo tanto, Brunner (2010) también aclara que es un concepto fascinante, pero también temible, en el cual la ONU y sus programas pueden generar espacios de violencia epistémica. Por último, Brunner (2017) agrupa las investigaciones cruciales de paz y feministas dentro de la transdisciplinariedad, en la que se generan reclamos normativos en el análisis y la crítica. Además, propone que ambas líneas de investigación comparten un interés cognitivo sobre la violencia, por lo que se preguntan constantemente sobre el conocimiento de perspectivas hegemónicas.

En esta misma perspectiva se encuentra Victoria Fontan (2013) desde Francia. Esta investigadora se interesa por la reproducción del conocimiento experto de los estudios de paz del norte sobre el sur, analizando cómo funciona la reproducción y la complicidad entre la academia y los organismos internacionales para favorecer el colonialismo. Para explicarlo, ella misma se pone de ejemplo:

> La idea neocolonial asociada a esta empresa se relaciona con la idea de que los educados en el Norte, experimentados "demócratas", se desplegarán para educar a la gente local acerca de los valores que deben adoptar y agradecer. Un ejemplo de esto sería mi propia historia: el despliegue de una inexperta francesa de 25 años, oficial de la democratización en un pequeño pueblo de Bosnia-Herzegovina, donde solo sus credenciales de pasaporte, su nacionalidad y sus derechos por nacimiento, la dotó con el privilegio de "empoderar" a las mujeres, los jóvenes y los políticos que generalmente doblaban su edad, sin experiencia previa. (Fontan, 2013, p. 38)

Fontan (2013) también cuestiona los paradigmas dominantes de ciertos enfoques de paz, como el de Do No Harm (Acción sin Daño), de Mary Anderson, al promover contradicciones frente a la realidad que viven los constructores de paz en el terreno: "¿están los trabajadores humanitarios al tanto de las contradicciones y deficiencias que su presencia representa? ¿El juramento hipocrático coloca la responsabilidad del éxito en las espaldas de los trabajos humanitarios, mientras que la crítica del paradigma de la paz liberal implica que el sistema está condenado al fracaso?" (p. 36). También se interroga si este enfoque no recrea o refuerza imaginarios dicotómicos entre médico y enfermedad:

> El personal de las misiones de paz no está constituido por médicos benevolentes al lado de la nación o una sociedad enferma, etc. Esta narrativa fomenta el reto de ver la paz como una enfermedad, o un mal que debe ser curado, el cual puede promover el renacimiento de un sistema elitista y complaciente con la estructura de poder neocolonial. ¿Está este sistema condenado al fracaso o recrea el mismo orden social? Los desarrollos y las limitaciones son un recordatorio permanente de este enigma. (p. 37)

También se interroga si las paces positiva y negativa no son una excusa –una red de seguridad cuando se salta al vacío– para ocultar el fracaso de la paz liberal:

> "Se nos dice que la paz positiva requiere años para fomentarse, que no es tarea fácil, pero que, al final, prevalecerán nuestras buenas intenciones […] Nos permite escondernos detrás de su seguridad cuando todo lo demás falla" […] ¿Cuán deshonestos podemos ser para incluso asumir que nuestras acciones mecánicas no tienen ninguna responsabilidad en las situaciones de las que con demasiada frecuencia huimos, escapamos o abandonamos? En cada situación hay personas, civiles, niños, que no van a sobrevivir a nuestro paradigma de la paz liberal, quienes morirán a causa de este. Independientemente de la importancia de la paz positiva en el momento, su obsolescencia hace que ahora sea el facilitador de nuestros fracasos. (Fontan, 2013, p. 46)

Tanto en la nueva ola de reflexión entre las relaciones internacionales y la paz, como en los recientes enfoques de la misma investigación, construcción y hasta educación para la paz (Bajaj, 2008, 2015, 2018), el norte sigue proponiendo la poscolonialidad y la decolonialidad como nuevo lente para superar el eurocentrismo. Esta pretensión, sumada a la promoción de espacios de producción de conocimiento, se ha venido extendiendo en los últimos 20 años, creando un efecto bastante prolífico de teóricos, conceptos y categorías.

De esta manera, el nuevo enfoque crítico que promueve el norte global incorpora dentro de sí visiones que en el sur se han planteado con el fin de resolver dilemas similares del eurocentrismo: la hibridez (paz postliberal) y lo subalterno (giro local). Así las cosas, parece ser que los nuevos intentos del norte sobre las propuestas de paz pueden tener una doble reflexión: luego de reproducir las teorías de paz en América Latina durante los años 70 (paz positiva y paz negativa), que persisten hasta

nuestros días, y ahora que emergieron estas nuevas teorías a partir de las relaciones internacionales en los años 90, ineludiblemente saltan preguntas como: ¿el liberalismo, la hibridez y lo subalterno que reflexiona el norte, y que toma como base teórica la crítica poscolonial y decolonial, sirven para hacer una reflexión sobre los temas latinoamericanos de paz? ¿Qué dificultades se podrían tener al vincular y desarrollar teorías propias decoloniales de paz, desde la crítica cultural latinoamericana? Al responder estas preguntas, con seguridad se obtendrían unos resultados diferentes que se puedan complementar con las corrientes descolonizadoras que nos propone el norte –sobre todo porque temas como la "hibridez" y lo "subalterno" han sido ampliamente desarrollados, madurados y criticados por el pensamiento crítico que emana de America Latina–.

2.5 (RE)LEYENDO LAS TEORÍAS CRÍTICAS DE PAZ PARA UNA PROPUESTA LATINOAMERICANA

El grupo de estudios críticos de paz del norte, con figuras como Richmond y Mac Ginty, ubica sus referencias críticas desde las posiciones poscoloniales, influenciados sobre todo por Homi Bhabha (1994) y Gayatri Spivak (1998), teóricos de la India. Este grupo intenta utilizar las categorías subalternas e híbridas para transformar la orientación de los estudios de paz y conflicto; de ahí que también surja su interés por cuestionar las categorías hegemónicas de paz liberal: Estado, comunidad internacional y academia). También incluye la importancia de la cotidianidad y la cultura desde lecturas muy cercanas a los Estudios Culturales. Brunner, en cambio, aunque toma como base también a Spivak, se desplaza hacia Mignolo, y de esta forma su discurso es más decolonial, es decir, como ella lo afirma, intenta ingresar en la crítica colonialidad/modernidad. Mientras que Fontan, al proponer la descolonización de la paz, utilizará a Derrida como fuente de desconstrucción metodológica para cuestionar

el eurocentrismo y el colonialismo entre norte/sur. Este mapa es importante, porque algunos críticos decoloniales tomaron distancia de las posiciones teóricas poscoloniales, por considerarlas derivadas de la crítica moderna y, por tanto, se trata de una crítica eurocéntrica, que no problematiza la relación de Europa con el resto del mundo. En otras palabras, no cuestiona su relación imperial con el mundo no europeo y, por tanto, reproduce una visión de colonialidad. De aquí que sea importante separar lo que se entiende por poscolonial y decolonial en toda articulación teórica crítica en Estudios de Paz y Conflicto. La teoría decolonial promovida por el grupo modernidad/colonialidad nace en Latinoamérica y su impacto en las Ciencias Sociales y Humanas resulta innegable y fundamental.

Castro-Gómez (2019) afirma en su último libro que "se acaban de cumplir los veinte años de la creación del grupo modernidad/colonialidad, una de las aventuras intelectuales más fascinantes que se han producido desde América Latina en lo que va corrido de este siglo" (p. 7). La producción de esta "red", como algunos miembros de este grupo la llaman, se ha encargado de que hoy conozcamos las variantes de pensamiento latinoamericano en algo que se denominó el giro decolonial. Y con razón se reconoce un viraje, dado que "el pensamiento decolonial es reconocido como uno de los paradigmas con mayor resonancia en las ciencias sociales de América Latina, quizás incluso como la corriente de pensamiento que mejor supo recoger y desarrollar los aportes teóricos de la región en los años setenta" (Castro-Gómez, 2019, p.8). En una entrevista concedida por Grosfoguel en 2012 (Montoya y Busso, 2012) él afirmó que existe variedad y diversidad en las posiciones decoloniales, que si no fuera de ese modo, no sería un proyecto decolonial, sino otro proyecto dominante. De la misma manera como emergió la red modernidad/colonialidad, también han surgido otros proyectos intelectuales, sociales y políticos que han marcado un gran legado dentro de la teoría crítica latinoamericana, como

el Feminismo Decolonial, La Red de Estudios y Políticas Culturales, entre otros. Así las cosas, un enfoque crítico de paz tendría muchas herramientas, categorías y métodos para renovar sus enfoques y estudios contextuales.

Por tanto, habría que tener mucho cuidado con importar las categorías críticas de paz del norte, dado que necesitarían una relectura basada en las tradiciones latinoamericanas que han abordado estas categorías –además de muchas otras– y que servirían para contextualizar en los diferentes países de América Latina las nociones de paz. En otras palabras, así como se han reproducido las categorías de Johan Galtung (1969) hasta el agotamiento, ahora serán remplazadas con estas, reproduciendo igualmente una colonización (así sea crítica) de un tipo de paz importada, lo cual no niega la posibilidad de dialogar con estas categorías. Sin embargo, para que este diálogo se dé, es preciso contextualizar las categorías según el filtro de las discusiones y críticas que se han dado en América Latina (me refiero a los proyectos decoloniales, subalternos, culturales, feministas, etc.).

2.6 LECTURAS DECOLONIALES PARA LA PAZ DESDE LATINOAMÉRICA

Eduardo Sandoval, desde México, viene proponiendo varios aportes a la paz decolonial. Su trayectoria comienza presentando, con sus propias palabras, un choque entre la paz eurocéntrica y la paz indígena:

> La vinculación mía con los estudios de la paz empezó en el año 2000. Vino acá Vicent Martínez de España con "hagamos las paces". Dirigió la maestría en Estudios para la Paz y el Desarrollo y, por supuesto, es una paz con un sello eurocéntrico. Ese plan de estudios fue casi el plan de estudios calcado del pro-

> grama que tienen en universidades en España. Los maestros, en su gran mayoría, venían de España. Nos vinculamos algunos maestros por la necesidad temática que nosotros trabajábamos más que por interés de ellos; yo estaba inclinado por la parte indígena. Soy antropólogo, y en esa vinculación mantuve muchas discusiones con Vicent por la paz. Mi criterio era desde lo indígena y el criterio de él, desde lo europeo. (Entrevista Personal a Eduardo Sandoval, 2019, transcripciones propias)

Estas discusiones permitieron que Sandoval posicionara nuevos caminos para exponer una visión distinta de la paz desde lo indígena, pero sin clasificarlo con las categorías propias del marco teórico que promovía Vicent Martínez (2009). Su resistencia radica en la vivencia que experimentaba con el movimiento indígena en México, "específicamente con el Movimiento Umaña, que deriva en la conformación del EJZL y las comunidades zapatistas" (entrevista personal a Eduardo Sandoval, 2019, transcripciones propias). Este encuentro entre posiciones no deriva en una paz híbrida, por el contrario, gana su propio lugar de enunciación desde la resistencia al interior de la academia eurocéntrica de paz:

> Cuando se empiezan a dar esas contradicciones de ámbito general de discusión teórica con Vicent, él me invitó, aún con su postura liberal, a que expusiera en sus posgrados mi postura indígena en España. Fui durante 14 años a dar cursos sobre indígenas y paz. Entonces eso me permitió ir generando una reflexión de las relaciones interculturales desiguales existentes en nuestros países, particularmente con los indígenas relacionados con esto que es la paz. (Entrevista Personal a Eduardo Sandoval, 2019, transcripciones propias)

Una de las categorías que rescata Sandoval es la interculturalidad; pero este mismo término lo revisa para matizarlo desde la perspectiva crítica.

> En el fondo lo que me nutre es la perspectiva de visualizar una interculturalidad para la paz en un sentido crítico y decolonial; es la esencia del pensamiento cosmogónico de los indígenas maya y, posteriormente, los planteamientos que siguen esbozando los indígenas zapatistas. Si uno revisa y analiza los planteamientos zapatistas, estos son planteamientos profundamente dirigidos a una interculturalidad no impuesta, no vertical, no autoritaria, sino que reivindica otro tipo de interculturalidad, crítica. Es una paz que tiene que ver con los contextos, la geolocalización como lo llaman los zapatistas, de los conflictos y de la misma paz; una paz que tenga como eje central la justicia y la democracia. Es de ahí de donde viene todo este pensar mío de la necesidad de impulsar esa reflexión, teoría y práctica que tenga que ver con la interculturalidad para la paz. (Entrevista Personal a Eduardo Sandoval, 2019, transcripciones propias)

Eduardo Sandoval entiende la interculturalidad como el desmonte del monopolio hegemónico que perpetua la colonialidad del poder y del saber. Particularmente, Sandoval profundiza en la colonialidad de la educación y la ciencia, y hace una crítica a los cimientos de la ciencia occidental, que para él son la combinación del sociocentrismo y el etnocentrismo europeo, que han pretendido imponer versiones únicas de historia, ciencia y estética, entre otras. Propone entonces, que la educación intercultural decolonizada para la paz debe tener como objetivo desprenderse del paradigma colonial del conocimiento y consolidar uno propio desde los países que han sido víctimas de imposición cultural y universalista, y que este paradigma tenga como punto de partida epistemologías no occidentales, esas mismas que han sido invisibilizadas y menospreciadas. Haciendo referencia a esta propuesta, los planteamientos de Sandoval sugieren la idea de una antropología no oficial, no hegemónica y decolonizada en su concepción. El propósito de este ejercicio de independencia cultural y epistemológica es la superación de la subalternización de los conocimientos y las culturas de los

grupos humanos oprimidos y excluidos por la globalización, logrando así una construcción de conocimiento que venga desde abajo, que ubique la praxis comunitaria como el fundamento de los conocimientos. De esta forma una salida metodológica puede ser la etnografía para la paz.

Este autor luego tuvo mayores desarrollos, a partir de su propuesta de etnografía para la paz, y su profundización con la paz decolonial e intercultural. Su esfuerzo vincula múltiples publicaciones, entre ellas el proyecto editorial de la Revista *CoPaLa-Construyendo Paz Latinoamericana*, la cual enuncia que:

> Pretendemos desde la perspectiva del pensamiento crítico latinoamericano, impulsar la decolonización de la paz, de la justicia, de la democracia, de la libertad, del racismo, del feminismo neoliberal, de la interculturalidad vertical y dominante, de la ciencia hegemónica, de la educación al servicio de la opresión y la explotación, así como de todos los pensamientos y prácticas que someten, excluyen, marginan y humillan a los pueblos de nuestra América. Desde la interculturalidad para la paz promovemos los métodos decolonizados de la Etnografía para los Conflictos y la Paz (EtnoPaz) y la Investigación Acción Participativa Intercultural (IAPI). (CoPaLa, 2017)

Etnopaz, como la nombra Sandoval (2016), surge de la necesidad de replantear y pensar metodologías que se acoplen a los procesos decoloniales, la transformación de los conflictos y la paz "como paradigma integral y multidisciplinario en ruptura con el positivismo metodológico y teórico clásico dominante" (p. 13). Replanteando esta metodología clásica de la antropología se busca romper con la colonialidad del conocimiento, que se ha reproducido por medio de los trabajos y estudios descriptivos sobre lo diverso y lo desconocido. Según Sandoval (2016), "esta etnografía para la paz se hace imprescindible para recuperar la dimensión de los imaginarios colectivos y las prácticas sociales que de manera cotidiana inciden en los conflictos, las

violencias, las relaciones interculturales y los procesos de paz” (p. 14). Desde ella, se busca rescatar conocimientos, repensar el concepto de paz y trabajar de forma colectiva por fortalecer procesos locales de paces posibles. De esta forma, el tema de la memoria es la otra perspectiva fundamental a donde se dirige la propuesta del autor. La teoría crítica se convierte en la más pertinente para construir una memoria colectiva con enfoque de paz. Así, la paz tendrá que descolonizarse para darle paso a las memorias otras, por medio de las cuales se genera la recuperación de la propia historia. La memoria crítica actúa contra el olvido y busca revelar todo tipo de violencia, pero no silencia a las prácticas constructoras de paz (Sandoval, 2016). Sin embargo, querer tener todo en consideración tampoco es posible; el olvido se da según los límites lingüísticos de la oralidad (historias, relatorías, biografías) y el contexto originario (étnico, nacional, religioso, político, social, regional y lingüístico).

En Colombia también se ha estado promoviendo una revisión crítica de los estudios de paz y de conflictos en Cinep/Programa por la paz. Se han realizado dos seminarios capitales: uno en junio del 2015, denominado *Seminario Balance Crítico sobre los Estudios de Paz en Colombia*, y el más reciente, en septiembre del 2018, *Seminario Estudios de Paz, una Mirada Decolonial*. Ambos esfuerzos reunieron a movimientos sociales y feministas, y representantes indígenas y afrodescendientes, así como académicos, investigadores, ONG, organismos del Estado, etc. El primer seminario tuvo como propósito:

> […] integrar los diferentes aspectos que la crítica identifica como determinantes de sus ‘qués’, ‘cómos’ y ‘de y para quiénes’” (Cinep, 2015, página 15). Esta identificación permitiría en este balance poder encontrar pistas para deconstruir la investigación para la paz “en el país (¿para qué se investiga?, ¿quién y para quién se investiga?, ¿cuál es el paradigma de paz que manejan las diferentes fuentes de investigación para la paz?). (Cinep, 2015, p. 15)

De tal manera, las preguntas promovidas fueron:

> ¿Cuál (es) (son) la(s) epistemología(s) de la investigación para la paz en Colombia? ¿Estamos repitiendo/reproduciendo discursos o creando conocimiento/pensamiento? ¿Somos (hemos sido) capaces los investigadores para la paz en Colombia de "dar cuenta" del conocimiento producido desde formas orgánicas de paz [de las paces desde abajo], o estamos leyéndolas con la misma matriz de conocimientos del paradigma al que somos críticos (descontextualizado y homogenizante)? ¿Tenemos una producción propia o escuela colombiana en construcción de paz? ¿Qué estamos aportando desde Colombia a la teoría y práctica de la construcción de la paz? ¿Somos críticos? (Cinep, 2015, p. 15)

Esta iniciativa estaba en diálogo con el texto *Una mirada subalterna y desde abajo de la cultura de paz,* que Cruz y Fontan habían publicado en 2013. En su escrito cuestionaban cómo "históricamente, los estudios de paz han sido desarrollados por el Norte, el cual ha implementado en el Sur una colonización del pensamiento y de las prácticas de paz actuales, es decir, de arriba hacia abajo" (p. 135). Sus posturas críticas alentaban por una relectura de los "poderes hegemónicos que imponen la paz desde arriba", sobre todo para develar la forma como este tipo de paz "ha logrado implantar su discurso en campos de saberes, como en la Academia, y en terrenos prácticos, como en las comunidades" (Cruz y Fontan, 2013, p.135). También, y principalmente, hay una apuesta por proponer una nueva categoría de análisis como la de paz subalterna, es decir, utilizando como marco teórico las propuestas del grupo de estudios subalternos de la India; y desde América Latina se ha intentado reposicionar las voces de iniciativas locales, como los jóvenes activistas por la paz del Sur de Colombia (Mesa Juvenil 14). De esta manera este enfoque se interesa por la "desconstrucción crítica del colonialismo y de la creación de conocimientos descolonizadores de la paz" y se hace preguntas sobre "qué tipos,

prácticas y modelos propios y de paz desde debajo se vienen creando ancestralmente" (Cruz y Fontan, 2013, p.135).

En este sentido, Cruz, publicó en el año 2018 *Los estudios de paz latinoamericanos en la encrucijada, producir o reproducir. Una mirada desde las epistemologías del Sur.* En esta ocasión trató de seguir profundizando en la forma cómo se comporta la matriz de dominación eurocéntrica, para clasificar todos los conocimientos de las paces, privilegiando unos (paz científica) y descartando otros (paz no científica). En este escrito Cruz se pregunta: "¿Qué relevancia tienen los conocimientos sobre paz que están fuera de esta matriz de poder colonial? ¿El conocimiento científico de la paz vuelve invisible, nulo, rechaza o desecha el conocimiento no científico de paz? ¿Quién produce cada conocimiento sobre paz (científico y no científico)?" (Cruz, 2017, p. 16). Lo crucial de este aporte es preguntarse si América Latina se encuentra reproduciendo las teorías del norte, sin reubicar sus propios saberes y experiencias de paz, así como los movimientos indígenas, afro, campesinos, mujeres, etc., como un aporte fundamental para la epistemología de la región y como un síntoma de disputa por el poder del conocimiento, donde todos resultan clasificados y homogenizados por la representación binaria eurocéntrica por excelencia: paz positiva o paz negativa. Sin embargo, en diálogo con Boaventura de Sousa Santos, Enrique Dussel y Aníbal Quijano, a lo mejor es "hora de que las epistemologías del Sur puedan pensar su propia paz. Pensar fuera de la matriz de control es una necesidad fundamentada en el conocimiento que brinda la heterogeneidad de las comunidades que han creado su propio conocimiento de paz" (Cruz, 2017, p. 19).

En ese mismo año (2018) el Cinep realizó su segundo seminario, en el cual buscó "poner en diálogo los proyectos latinoamericanos mencionados con los Estudios de Paz, con la intención de reivindicarlos y ponerlos en diálogo con las teorías de paz

del Norte Global". Los temas que abordó en este espacio se dirigieron hacia: 1. movimientos sociales, una perspectiva desde la subalternidad; 2. las instituciones y la paz hegemónica; 3. el feminismo decolonial, un camino para desarrollar la paz subalterna; y 4. la etnicidad, lecturas para otras paces. Esta vez hubo participación concreta de proyectos y redes decoloniales, con invitados como Santiago Castro Gómez y Yuderkys Espinoza. Con este recorrido, ahora se puede hacer una presentación más específica acerca de algunas tensiones que poseen términos que la crítica latinoamericana viene abordando desde hace algún tiempo.

2.7 TENSIONES DE PACES HÍBRIDAS, SUBALTERNAS Y HETEROGÉNEAS

Los Estudios de Paz tendrían que ingresar con prudencia al entramado de la crítica latinoamericana para no retomar las discusiones o las vertientes ya superadas en este campo. Claramente, es necesario abordar la paz y su relación con el tema político y práctico de lo subalterno, pero sabiendo que existen fuertes pronunciamientos al respecto para entender esta categoría, los cuales vienen desde Gramsci (1975), y que inaugura de manera exitosa Spivak (1998) en el Grupo de Estudios Subalternos de la India. Mabel Moraña (1998) explica que ha sido tan sobreutilizada la categoría del subalterno por parte de intelectuales neocoloniales y latinoamericanistas, que expandieron una especie de *boom* sobre el tema.

> La noción de subalternidad toma vuelo en la última década, principalmente como consecuencia de este movimiento de recentralización epistemológica que se origina en los cambios sociales que incluyen el debilitamiento del modelo marxista a nivel histórico y teórico. Mientras los sectores marginados y explotados pierden voz y representatividad política, afluye el

rostro multifacético del indio, la mujer, el campesino, el “lumpen”, el vagabundo, el cual entrega en música, videos, testimonios, novelas, etc. una imagen que penetra rápidamente el mercado internacional, dando lugar no solo a la comercialización de este producto cultural desde los centros internacionales, sino también a su trasiego teórico que intenta totalizar la empiria híbrida latinoamericana con conceptos y principios niveladores y universalizantes. (p. 3)

Puede ser que las recientes tendencias que hasta ahora se están dando sobre esta materia con relación a la paz se vuelva un recicle de luchas subalternas para ser globalizadas y vendidas al mejor postor, como también es cierto que la potencia de los movimientos sociales por la paz necesita de una lectura que impacte las prácticas naturalizadas de las violencias. Y aquí me refiero a cualquier tipo de violencia; por ejemplo, la violencia representada en el no reconocimiento, en la no participación y, por tanto, en la no inclusión de las paces que los grupos subalternos reclaman. Y este proceso, como lo hemos visto, puede darse en tensión con los modelos neoliberales de construcción de Estado y alineados con las prácticas internacionales de la paz.

La potencia neoliberal irrumpe en la sociedad, generando un choque con los valores enquistados en el sentido común. Es por ello que es necesario e indispensable construir el diálogo entre antagonistas (lo hegemónico y lo subalterno). Es indispensable abrirle campo a la crítica del poder, de la política y de los dispositivos que han dominado la historia de América Latina en términos de paz. Es necesario visibilizar las condiciones de la naturaleza del discurso de paz, que se ha impuesto mostrar qué se puede modificar, y quitarle ese estatus de naturalización. Es urgente, entonces, actuar políticamente para que surjan los dispositivos de liberación y no solo se mantengan los de dominación. Desnaturalizar lo que se entiende por paz y cambiar el sentido común de estas prácticas, esa es la tarea emancipatoria.

Aquí no sobra recordar que la modernidad se instauró en América Latina de la mano de la expansión colonial europea. Por tanto, el tema de los Estudios de Paz hay que abordarlo a partir de las herencias coloniales, pero también teniendo en cuenta las herencias emancipatorias y la forma como se construyen las voluntades comunes emancipatorias. Es preciso entender el verdadero significado tanto de la política emancipatoria, como de la paz emancipatoria. Igualmente, es importante introducir las formas cómo la hibridez y la heterogeneidad funcionan en este proceso de desnaturalizar la paz, sobre todo para entender que pueden cohabitar distintos tipos de paces (incluso de manera contradictoria) a la que el discurso-práctica dominante instauró.

Anteriormente se plantearon las diferencias entre paz híbrida y paz heterogénea (Cruz, 2017), como proceso diferenciador, dependiendo de la localización y las expresiones de paces. Este debate es crucial porque:

> No hay que confundir la paz heterogénea con la hibridación de la paz. Esta última es un proceso de combinación de ideas y experticias locales e internacionales, que guardan traslapos, imposiciones y juegos de roles. Muchas veces la paz híbrida termina en procesos de dominación económica, o de rechazo del dominador como forma de liberación. Es decir, la hibridación es tratar de funcionar con una parte prestada y ajena, en una iniciativa local; es el agente local trabajando para el organismo internacional; es el extranjero que se interna a vivir en una comunidad para unirse a la iniciativa de paz; es un disfraz de la autocrítica eurocéntrica, una salida honrosa de los procesos de choque entre los colonos y los colonizados. La paz heterogénea la constituye una configuración natural del sujeto histórico que la expresa; por tanto, es anterior a la hibridación. (Cruz, 2017, p. 11)

La discusión entre hibridación y heterogeneidad también ha sido ofrecida en diferentes campos, por críticos latinoamerica-

nos como Cornejo Polar (1998), Aníbal Quijano (2000), Mabel Moraña (1998), Zulma Palermo (2008) y Hugo Achúgar (1998), entre otros. La idea fundamental considera que:

> La hibridez ha pasado a convertirse en uno de los ideologemas del pensamiento poscolonial, marcando el espacio de la periferia con la perspectiva de un neoexotismo crítico que mantiene a América Latina en el lugar del otro, un lugar preteórico, calibanesco y marginal, con respecto a los discursos metropolitanos. La hibridez facilita, de esta manera, una seudointegración de lo latinoamericano a un aparato teórico creado para otras realidades histórico-culturales, proveyendo la ilusión de un rescate de la especificidad tercermundista que no supera, en muchos casos, los lugares comunes de la crítica sesentista. (Moraña, 1998, p. 5)

De esta manera, la hibridez permite el acceso y justificación de procesos internacionales de paz sobre las experiencias locales. Richmond y Mac Ginty nos hacen creer que la negociación y la elaboración de las paces pueden ser atributos de la globalización en materia de culturas y agendas cotidianas. Esto sucede, como lo hace ver Palermo (2008), porque "operan bajo el supuesto según el cual la globalización cultural es un hecho irreversible que solo puede controlarse por procesos de reapropiación local y de «mezcla» de objetos, prácticas y tecnologías" (p .222). Si bien la hibridez puede darse en procesos muy concretos, complicados y casi ineludibles, se podría afirmar "que la cultura fuerte –por más de una obvia razón– tiende a imponerse sobre las débiles en este intercambio articulado sobre la base de fuertes desequilibrios históricos" (Palermo, 2008, p. 225). Por su parte, la heterogeneidad:

> Señala la puesta en funcionamiento de la conflictividad, emergente esta de la contradicción nunca resuelta dentro de las formaciones sociales en el espacio cultural andino y, por extensión, latinoamericano. La diferencia específica en-

> tre estas formas de heterogeneidad así localizadas de las que son propias de todas las culturas se define por la oposición radical entre dos mundos –el occidental y el nativo– y por la perennidad de la resistencia del segundo a pesar de la histórica situación de colonialidad que lo estigmatiza. (Palermo, 2008, p. 232)

Sabiendo que la heterogeneidad es la base para la convivencia de varias fuerzas que chocan y se tensionan unas con otras, sin el lastre de la hibridación los procesos de paz heterogéneos implicarían:

> [...] la coexistencia simultánea de sujetos, iniciativas y colectivos históricos que se localizan en espacios concretos con temporalidades atravesadas por sus identidades y sus razas. Esta paz heterogénea guarda en sí misma visiones múltiples y en ocasiones contrarias y conflictivas de la paz, pero en gran medida conectadas entre sí por sus luchas, resistencias y experiencias en el campo práctico y comunitario. (Cruz, 2017, p. 11)

De esta forma, no es tanto el disfraz de la diferencia de una propuesta de paz sobre la otra, obligada a recurrir a un punto intermedio donde, producto de este, surja un tercer tipo de paz homogeneizadora, sino por el contrario, la validez de varios tipos de paces de manera contradictoria y chocante que emiten y posicionan sus prácticas sin ser clasificadas y encapsuladas por un discurso dominante.

2.8 ALGUNAS COORDENADAS PARA EL FINAL

Este ejercicio nos debe servir para recalcar la necesidad de crear unas categorías de paz que estén fuera del canon. Es decir, si el norte lo pudo hacer, la verdadera descolonización comenzaría por desnaturalizar las nociones de paz que hasta el momento hemos naturalizado. Las teorías latinoamericanas

aportarían un crucial y renovador aliento a los Estudios de Paz de la región. En esta medida sería muy importante tener en cuenta los aspectos que se mencionan a continuación.

2.8.1 Reflexibilidad

Los Estudios de Paz en América Latina deberían pasar por un proceso de reflexión que aborde –con una rigurosidad práctica, política y epistémica– los cimientos de los variados proyectos críticos y sus diferencias, en el cual se asuma la heterogeneidad de los procesos históricos de la región, desnaturalizando los conceptos dominantes de paz y co-creando un compromiso mayor con las transformaciones de las realidades conflictivas y violentas que se ofrecen desde muchos y variados planos (epistémicos, racistas y hegemónicos).

2.8.2 Diálogo en tensión

Es preciso hacer los Estudios de Paz de otras maneras posibles. Los Estudios de Paz críticos latinoamericanos deberían estar llamados a desarrollar una vocación de diálogo en tensión, en el que se cuestione la naturaleza de las concepciones de paz modernas y se desarticulen las prácticas dominantes que se han perpetuado en nombre de ellas y de un canon establecido. Su compromiso con la transformación de un mundo mejor pasa por la relectura de las perversidades del colonialismo (pasado, presente y futuro), adoptando el espíritu crítico al que siempre han estado evocados este tipo de estudios, pero con un afán de praxis, para intervenir las conexiones y articulaciones que han creado el efecto de verdad y universalidad en las cuestiones de paces, conflictos y violencias. Nótese que este diálogo en tensión no es la negación de un polo sobre otro, sino la posibilidad de que el dominante quede cuestionado y sea deconstruido,

desarticulado, desnaturalizado y desmarcado, pero que, al mismo tiempo, deje surgir la posibilidad de reconocer otros tipos de paces en el plano del saber y del poder, así como en el de lo cotidiano, popular y profano, y en un gesto, como diría Stuart Hall (2010), sin garantías intelectuales.

2.8.3 Cuestionar las industrias de la paz y sus representaciones

Esta propuesta nos lleva a la realización de una lectura contextual de la complejidad de las paces, los conflictos y las violencias. Actualmente las industrias culturales, por ejemplo, develan en un país como Perú la importancia de atender el impacto que los medios de masas y las representaciones culturales pueden tener, dado que "es de notar que el sujeto contemporáneo ya no se forma ni en la familia ni en la escuela sino, fundamentalmente, a partir de las industrias culturales; es decir, se constituye viendo televisión, escuchando música, yendo al cine, decodificando los anuncios de publicidad y leyendo revistas o periódicos" (Portocarrero G y Vich, 2010, p. 35). Como vemos, estas industrias culturales producen y reproducen significados y discursos de violencias y de paces, los cuales alimentan e impactan la cotidianidad y las prácticas de diferentes grupos. Entonces, es bueno preguntarnos: ¿dónde se producen? ¿Quién intenta fijar esos significados? ¿Qué impacto tienen en las relaciones entre cultura y política? Las prácticas representacionales y los discursos (visuales, auditivos, gráficos, dispositivos, etc.) sobre los cuales se montan los consumos culturales de paces y violencias impactan el imaginario colectivo de la política y la cultura, creando un sentido común, que da por hecho que ciertas prácticas violentas son válidas y otras no, que algunas prácticas pacíficas son válidas y otras no. Este juego de representación desconfigura los lugares de enunciación de ciertos grupos y valida los de otros, en nombre de una cultura de paz sofisticada y dominante.

2.8.4 Comprometerse con una teoría crítica contextual

En nombre de la tradición eurocéntrica en la cual se conformaron los Estudios de Paz y Conflicto en el norte global, se instauró una marca de espíritu crítico y transdiciplinario que, con su evolución moderna, lejos de ser una realidad, se ha vuelto una excusa para imponer unas visiones particulares de paz. Su principio radica en la homogenización y la clasificación a gran escala de cualquier tipo de prácticas que puedan ser reducidas, esencializadas y empaquetadas para la venta académica en foros, seminarios y encuentros internacionales. Un compromiso crítico contextual exigiría un desmarque de estas tendencias, para abrirse a los horizontes de entender el saber, el conocimiento, los discursos y las prácticas, como dispositivos de poder y, por tanto, como maneras plausibles de engendrar violencias en artefactos culturales y políticos. De aquí que el compromiso con la teoría crítica sea vincular las disputas y luchas por las representaciones, subjetividades, identidades, etnicidades, voces, etc., con el fin de desplazar fronteras disciplinarias que vinculen la vida de las personas con las transformaciones posibles de esas realidades construidas.

BIBLIOGRAFÍA

Achúgar, H. (1998). Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y el conocimiento. En S. Castro-Gómez y E. Mendieta (coords.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* (pp. 271-285). Miguel Ángel Porrúa.

Bajaj, M. (2008). "Critical" peace education. En *Encyclopedia of Peace Education*. Information Age Publishing.

Bajaj, M. (2015). ‘Pedagogies of resistance’ and critical peace education praxis. *Journal of Peace Education*, *12*(2), 154-166.

Bajaj, M. (2018). Conceptualizing Transformative Agency in Education for Peace, Human Rights, and Social Justice. *International Journal of Human Rights Education*, *2*(1)

Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. Routledge

Brunner, C. (2017). *Relationierung statt relativierung. gewaltkritik in zeiten terroristischer gewalt* (pp. 10-11). Recuperado desde https://www.academia.edu/31965272/Relationierung_statt_Relativierung._Gewaltkritik_in_Zeiten_terroristischer_Gewalt

Brunner, C. (2016). *Das Konzept epistemische Gewalt als Element einer transdisziplinären Friedens und Konflikttheorie-Drava Verlag.* Recuperado desde https://search.datacite.org/works/10.25595/146

Brunner, C. (2016). Knowing suicide terrorism. tracing epistemic violence across scholarly expertise. *Ethiopian Renaissance Journal of the Social Sciences and the Humanities, 3*(1).

Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas: notas para republicanismo transmoderno.* Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Checa, D. (2014). Estudios para la paz: una disciplina para transformar el mundo. *Annals of the University of Bucharest / Political Science Series, 16*(1), 9-24.

Cinep. (2015). Seminario Balance Crítico sobre los Estudios de Paz en Colombia. Equipo Iniciativas de Paz.

Cornejo, P. (1998). Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, XXIV*(47), 7-11.

Cruz, J. (2018). Los estudios de paz latinoamericanos en la encrucijada. *Revista CoPaLa,* (5), 9-21.

Cruz, J. (2019). Entrevista a Eduardo Sandoval [En persona].

Cruz, J., y Fontan, V. (2013). Una mirada desde abajo y subalterna a la cultura de paz: caso jóvenes Ipiales. Cátedras Unesco, México. *Revista Raximhai, 10*(2).

Donais, T. (2011). ¿Empoderamiento o imposición? Dilemas sobre la apropiación local en los procesos de construcción de paz posconflictos. *Revista Relaciones Internacionales,* (6), 47-71.

Fontan, V. (2013). *Descolonizando la paz.* Pontificia Universidad Javeriana.

Galtung, J. (1969). Violence, peace and peace research. *Journal of Peace Research*, *6*(3), 167-191.

Gramsci, A. (1975). *Gli intellettuali e l'organizazioni della cultura* (V. Gerratana, comp.). Editori Riuniti

Hall, S. (2010). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales.* Envión Editores, Instituto de Estudios Peruanos, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Andina Simón Bolívar.

Joshi, M., Lee, S., y Mac Ginty, R. (2014). Just how liberal is the liberal peace? *International Peacekeeping, 21*(3), 364-389. https://doi.org/10.1080/13533312.2014.932065

Mac Ginty, R. (2010). Hybrid peace: The interaction between top-down and bottom-up Peace. *Security Dialogue*, *41*(4), 391-412. https://doi.org/10.1177/0967010610374312

Mac Ginty, R. (2011). *International peacebuilding and local resistance. Rethinking peace and conflict studies* (pp. 68-90). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230307032

Mac Ginty, R. (2014). Everyday peace: Bottom-up and local agency in conflict-affected societies. *Security Dialogue*, *45*(6), 548-564. https://doi.org/10.1177/0967010614550899

Mac Ginty, R., y Richmond, P. (2013). The local turn in peace building: A critical agenda for peace. T*hird World Quarterly, 34*(5), 763-783

Mac Ginty, R., y Williams, A. J. (2009). *Conflict and development*. Routledge.

Martínez, V. (2009). *Filosofía para hacer las paces*. Icaria

Montoya, A., y Busso, H. (2012). *Entrevista a Ramón Grosfoguel.* Recuperado desde http://journals.openedition.org/polis/4040

Moraña, M. (1998). El boom del subalterno. En S. Castro-Gómez y E. Mendieta (coords.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate.* Miguel Ángel Porrúa.

Newman D. (2009). *In the Name of Security: In the Name of Peace – Environmental Schizophrenia and the Security Discourse in Israel / Palestine. Hexagon Series on Human and Environmental Security and Peace* (vol 4). Springer.

Palermo, Z. (2008). Revisando fragmentos del «archivo» conceptual latinoamericano a fines del siglo XX. *Tabula Rasa,* (9), 217-246.

Paris, R. (2000). Broadening the Study of Peace Operations. *International Studies Review* 2 (3), 27-44.

Paris, R. (2001). Echoes of the mission civilisatrice: Peacekeeping in the Post-Cold War Era. En E. Newman y O. Richmond, *The United Nations and Human Security* (1 ed.). Palgrave McMillan.

Paris, R. (2004). *At war's end: Building peace after civil conflict* (1 ed.). Cambridge University Press.

Portocarrero, G., y Vich, V. (2010). En torno a los estudios culturales localidades, trayectorias y disputas. Recuperado desde http://www.biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/richard.pdf

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina. En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Faces, UCV.

Richmond, O. (2011). Resistencias y paz postliberal. *Revista Relaciones Internacionales*, (16).

Richmond O. (2001). *Maintaining Order, Making Peace*. Palgrave.

Sandoval, E. (2016). *Educación para la paz integral, memoria, interculturalidad y decolonialidad.* Afro Editores.

Spivak, G (1998). Can the Subaltern Speak?. En C. Nelson y L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of culture*. Macmillan, Basingstoke.

3. PISTAS CONCEPTUALES EN TORNO A LA PAZ DESDE UNA PERSPECTIVA DECOLONIAL[12]

Erika Paola Parrado Pardo
Pontificia Universidad Javeriana (Colombia)

> La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificaciónracial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social.
> Quijano (2000)

3.1 INTRODUCCIÓN

Colombia es un país con una enorme experiencia en procesos de paz (Arias, 2008; Jaramillo, 2014). Las salidas negociadas o la continuidad de la confrontación han dependido de la voluntad de paz de los actores y de diversos marcos de oportunidad históricos. Un ejemplo reciente de la confluencia de voluntades y marcos positivos fue el Acuerdo de Paz firmado entre el Gobierno nacional y las FARC-EP (2016). Como resultado de algunos de estos procesos se ha propiciado, con relativo éxito, un

12 Este capítulo se nutre de las reflexiones realizadas en el marco de la tesis de maestría para optar por el título de Magister en Estudios de Paz y Resolución de conflictos. La tesis se tituló *¿Qué vamos a inventarnos hoy para seguir viviendo? Experiencias de resistencia y re-existencia en Buenaventura 1990-2017?*. Recoge también mi experiencia posterior como investigadora en temas de iniciativas de paz.

desescalamiento de las violencias armadas, así como la desmovilización, reinserción y reincorporación de actores armados. Sin embargo, pensar que este es el único nivel desde donde se hace y se construye la paz, es bastante restringido e ingenuo.

En distintos momentos históricos y escalas espaciales, Colombia ha experimentado diversas expresiones de resistencia cotidiana y experiencias de imaginación de otras formas de paz para hacer frente a estructuras de violencia patriarcales, económicas, culturales y políticas. Estas formas han sido desplegadas especialmente a nivel local y lideradas en su mayoría por comunidades, organizaciones y colectivos. Reflexionar sobre ellas exige subvertir la geopolítica del conocimiento de un campo de estudios, mayoritariamente construido y legitimado desde el norte global. La descolonización teórica y práctica pasa por pensar la paz desde dinámicas históricas concretas atravesadas por dimensiones como la raza, el poder, la colonialidad y el género, y por reconocer las luchas, saberes, prácticas e imaginarios construidos por diversos actores desde y en lo cotidiano.

Este texto busca proporcionar algunas pistas conceptuales acerca del tema en una perspectiva decolonial, y lo hace como resultado de un ejercicio analítico y reflexivo derivado de experiencias de acompañamiento, sistematización e investigación en torno a la paz en diversos lugares del país. Tres consideraciones metodológicas han sido centrales a mi experiencia. La primera es pensar los procesos de construcción de paz desde enfoques procesuales para comprender sus transformaciones, continuidades y discontinuidades. La segunda es reconocer la importancia de la identificación de las afinidades, divergencias, complementariedades y contradicciones que encierran las luchas de resistencia en torno a esas otras paces (Santos, 2018). La tercera es entender la construcción de paz desde sus anclajes territoriales, lo que permite entrever cómo se gestan y operan re-existencias en lo cotidiano y en distintas espacialidades.

La hipótesis del capítulo es que la paz a nivel local y cotidiano es el resultado de diversas estrategias o de la suma de diversos repertorios, agenciados por organizaciones, colectivos y comunidades que, desde sus lugares de lucha, intentan oponerse y resistir a diversas expresiones de violencia. Estas violencias pueden estar asociadas al modelo de desarrollo capitalista imperante, pero también a los procesos de despojo, desterritorialización, asesinato, exclusión, racismo, machismo y segregación. Posicionar el análisis a este nivel contribuye también a evidenciar una tensión y disputa latente, aún no resuelta, entre dos "visiones" de paz: una anclada al enfoque liberal institucional y otra más cercana a perspectivas como la decolonial (Fanon, 2001; Mbembe, 2011; Quijano, 2000) y a las epistemologías del sur (Santos, 2011, 2017, 2018).

Algunas precisiones metodológicas adicionales. La investigación sobre la paz me ha conducido a ser consciente de la necesidad de realizar cruces disciplinares entre la historia, la ciencia política, la sociología y la antropología, para comprender las dinámicas estructurales, económicas, étnicas y de género que acompañan su producción. De manera adicional, la ruptura consciente con la tradición eurocéntrica implica la apertura, también consciente, de espacios analíticos de reconocimiento de realidades sorprendentes, tanto nuevas como invisibilizadas, o consideradas "no existentes para la tradición crítica eurocéntrica" (Santos, 2018, p. 283). Finalmente, reconozco en mi postura la necesidad de emplear conceptualizaciones provenientes de corrientes de pensamiento, tales como los feminismos, los afrofeminismos, pues incorporan el elemento étnico-racial y las particularidades de las mujeres negras en el espectro analítico (hooks, 2004).

El texto se estructura de la siguiente manera: inicialmente, realizo un recorrido por algunos de los referentes tradicionales de los estudios para la paz; luego, señalo algunas de las categorías

analíticas emergentes en las diversas experiencias de campo que he tenido con iniciativas de construcción de paz; finalmente, sitúo en escena la discusión sobre algunos elementos en tensión entre una perspectiva decolonial y una perspectiva liberal sobre la paz.

3.2 ANTECEDENTES Y DESARROLLO DE UN CAMPO DE ESTUDIOS

¿Desde cuándo se empieza a hablar de paz? ¿Cuáles son los antecedentes de este campo de estudios? Oliver Richmond (2005) presenta una genealogía respecto a cómo comienza a ser abordado el concepto de paz, particularmente remitiéndose a San Agustín, Tucídides, Hobbes, Kant, Carl Schmitt, y muchos otros pensadores de diversas épocas, rastreando la utilización que se le ha dado al término. Para este autor, es a partir de la formación del Estado liberal donde es posible encontrar los primeros "vestigios" de la paz liberal, entendida en dos niveles: uno subjetivo, que ancla la paz a una aspiración personal, y otro objetivo, que la enmarca dentro de procesos políticos de intervención y pacificación. Es este último trazo el que termina hegemonizándose en los discursos de los tomadores de decisiones.

En el rastreo de Richmond, la pacificación como proceso puede ubicarse en relación con las Cruzadas en nombre de la cristiandad durante los siglos VIII y XIII, y posteriormente, con la Conquista de las Américas en los siglos XV y XVI. A partir del siglo XIX la pacificación se conecta con los procesos imperiales y colonialistas europeos, para transformarse luego, dentro de los debates contemporáneos, en la denominada *intervención humanitaria* (2005, p. 12). La pacificación, la intervención, la democracia, el liberalismo y los derechos humanos han sido las premisas sobre las cuales se armaron paulatinamente las diver-

sas definiciones de la paz. Es preciso anotar que el concepto de paz, como se entiende hoy, surge de la teorización de diversos autores en el campo de las relaciones internacionales, a partir de la firma del Tratado de Versalles, que pone fin a la Primera Guerra Mundial, y con el cual surge la Liga de las Naciones, como organismo internacional garante de la paz. Con este tratado se termina por legitimar la idea de la "paz del vencedor", conjugándose con otras premisas, como las de autodeterminación, soberanía territorial e integridad de los Estados.

Las diversas conceptualizaciones hegemónicas sobre la paz están asociadas a la reflexión occidental y, particularmente, noratlántica. Empero, la noción de paz liberal fue la que se volvió más protagónica desde la Segunda Guerra Mundial, en particular con el auge de Estados Unidos y sus idearios de libertad política y material, así como de bienestar sin dominación (Richmond, 2005, p. 42). Recogiendo las palabras de Francisco Muñoz, es posible comprender entonces que:

> La agenda inicial de la paz estuvo marcada, inevitablemente, por las tradiciones y experiencias anteriores, incluidas las confrontaciones bélicas y el pleno auge de la Guerra Fría. En estas circunstancias, era razonable que la paz se concibiera principalmente de forma negativa, esto es, como ausencia de violencia directa. También era razonable que buena parte de la atención de los investigadores se centrara en el armamentismo, atendiendo inicialmente a las armas nucleares y, posteriormente, a otras armas de destrucción masiva. (Muñoz y Rodríguez, 2004, p. 431)

La paz que surge luego de la Segunda Guerra Mundial no será ajena a la polarización entre Estados Unidos y la URSS, y tampoco al establecimiento de nuevos tratados en temas de seguridad y comercio entre Occidente, representado por EE. UU., y un Oriente industrializado, en cabeza de Japón. En este marco se posiciona la propuesta de la Organización de las Naciones

Unidas de hablar de *peacekeeping, peacemaking y peacebuilding*[13], involucrando temáticas como los derechos humanos, la democracia y la seguridad humana como los "nuevos mantras contemporáneos" (Richmond, 2005).

La época posterior a la Guerra Fría dejó como resultado un centenar de organizaciones internacionales y regionales, cuya finalidad fue generar consenso respecto a las reformas económicas, políticas y sociales que, según ellos, el mundo necesita. La paz, por tanto, se conecta con los intereses de "los estados, las elites, los actores internacionales y las instituciones liberales" (Richmond, 2011, p. 14). Bajo este modelo, cuyo núcleo son los grandes Estados occidentales y las organizaciones internacionales, aparece el enfoque de *construcción de paz*. También surgen una serie de modos o manuales de cómo debe ser aplicada la "formula" para la paz y qué efectos debe tener para la eliminación de la violencia directa.

Con la finalización de la Guerra Fría, a la reflexión sobre la paz se le incorporan temas como la violencia estructural y la violencia cultural (Galtung, 2003). Igualmente, se le suman consideraciones sobre la paz negativa (ausencia de guerra) y la paz positiva (superación de las violencias). A la par se van desarrollando enfoques críticos respecto al tema, que recurren a los postulados de Marx, Foucault, Gramsci y Habermas. En estos van a ser importantes los aportes de Lederach, Walker, Bleiker, Jabri y Nordstrom, centrando su atención en asuntos como la justicia global, la comunicación, la representación y las formas en las que la violencia se incorpora en los modos de pensamiento y relacionamiento (Richmond, 2007).

Dentro de estos enfoques también encontramos aquellos cuyo interés es la emancipación y la justicia social más allá del Estado,

13 Mantenimiento de la paz, consolidación de la paz, construcción de la paz.

“colocando al descubierto las paradojas y tensiones derivadas de la soberanía territorial, el estado autoritario, el institucionalismo frio” (Richmond, 2011, p. 14). Estos enfoques toman distancia crítica de las formas tradicionales desde las cuales las relaciones internacionales habían venido desarrollando sus análisis, “priorizando derechos sobre necesidades, una gobernanza distante y de tipo fiduciaria, y un sistema internacional jerárquico en el que el poder material es más importante que la vida diaria” (Richmond, 2011, p. 17).

Para el caso latinoamericano es importante destacar algunas propuestas como las de Victoria Fontan (2013) y Eduardo Sandoval (2016), quienes posicionan lo local como parte del ejercicio de descolonización frente a los estándares internacionales de paz establecidos desde el norte global. A esto se suma lo realizado por Juan Daniel Cruz (2014), con el concepto de paz subalterna, y propuestas como las de Julio Jaime Salas (2017), de una paz decolonial – situacional, y Jaramillo, Castro y Ortiz (2018), con la categoría de institucionalidades comunitarias para la paz. No obstante, la reflexión sobre la paz desde los estudios poscoloniales, los estudios subalternos, o aquellos que incorporen la propuesta modernidad/colonialidad y las epistemologías de sur, siguen siendo excepcionales, escasos y no valorados lo suficiente en nuestro medio.

Conscientes de la necesidad de avanzar en una perspectiva decolonial, este texto parte de reconocer tres desafíos urgentes frente al tema de la paz. El primero es seguir profundizando, con investigaciones de campo, en un cuestionamiento a las posturas institucionales sobre la construcción de la paz y a la fórmula de la paz liberal centrada exclusivamente en la democratización, la ley, los derechos humanos, el libre mercado, el desarrollo neoliberal y la globalización. El segundo es reconocer la potencia teórica y empírica que puede tener la idea de paz hibrida local, que reconoce las formas locales y cotidianas de la paz más afi-

nes a nuestros contextos (Richmond, 2011). El tercero es tener cuidado de ceder ante la "trampa de la localización", que puede hacernos presos de análisis idealizados y particularizados sobre la paz, que pierden de vista variables estructurales fundamentales. En esta última dirección vale la pena recoger el llamado de Richmond (2011) para pensar que lo cotidiano implica también la generación de puentes, conscientes y críticos, con la "paz institucional", para generar procesos de transformación de las agendas políticas. Esto es urgente en un escenario como el actual, en donde el Estado, el orden internacional y la economía han desplazado y cercenado la experiencia del sujeto a través de la guerra, el mercado y la necropolítica.

3.3 PENSANDO NUEVAS FORMAS DE ACERCARSE A LA PAZ

La reflexión teórica sobre la paz que proponemos es producto del acompañamiento y sistematización de experiencias y reflexiones con diversas organizaciones, así como de variadas lecturas en perspectiva decolonial. Se privilegia ante todo una mirada contextual y situada, que complejice al menos tres cuestiones: cómo han sido las dinámicas de configuración de las violencias, cómo se han tejido las prácticas y las estrategias de resistencias a nivel local y cómo se ha configurado, en torno a la paz, una triple colonialidad: del poder, del saber y del ser (Quijano, 2000). Para ello proponemos, entonces, pensar en clave de tres categorías: paz integral, geografías violentadas y prácticas de re-existencia.

3.3.1 Paz integral

La categoría de paz integral que proponemos parte de reconocer el carácter no violento e insubordinado de la paz; de ahí

su diferencia radical con la propuesta de paz-cificación liberal. Esta categoría se nutre de un doble racero: el conocimiento situado de nuestros contextos y la valoración de los referentes teóricos del pensamiento crítico latinoamericano (Sandoval, 2016, p. 34). Este concepto de paz tiene en su base el principio de la interculturalidad en los diversos ámbitos de la vida. Además, reivindica todos aquellos esfuerzos de resistencia "que se piensan y construyen cotidianamente desde lo local (Sandoval, 2016, p. 7), y que a la vez se conectan crítica y constructivamente con esfuerzos de paz más institucionales.

La paz integral se entiende aquí no solo como la ausencia o disminución de la violencia directa, sino, ante todo, como una práctica contrahegemónica que busca la desaparición de todas las formas de violencia (social, económica, política, simbólica, de género y epistemológica). En especial, se concentra en combatir todas aquellas violencias en las que se "agrede, denigra, excluye y menosprecia a los otros, a los diferentes, a los extraños" (Sandoval, 2016, p. 25).

Esta categoría sirve para reiterar la importancia del giro decolonial frente a estructuras clásicas de producción del conocimiento sobre la paz, evidenciando lo que la paz liberal se ha negado a relievar y transformar, es decir, todas las formas de exclusión, racismo, machismo, dominación y "marginación del sistema mundo moderno/colonial" (Sandoval, 2016, p. 12). La paz integral está sustentada en "propuestas de pensamiento propio, como la ecología de saberes, que otorgan toda una inmensa posibilidad de resignificar conocimientos históricos y tradicionales de nuestros pueblos y países acordes con nuestras realidades presentes" (Sandoval, 2016, p. 92).

La paz integral, por tanto, entra en un contrapunteo crítico con la paz hegemónica y liberal, que se caracteriza por exaltar la supremacía de la democracia, los derechos humanos, el libre

mercado, el modelo de desarrollo capitalista y el multilateralismo (Richmond, 2006) dentro de una matriz racista y patriarcal. A diferencia de la paz hegemónica, que legitima un modelo de desarrollo económico capitalista, fundamentado en los valores neoliberales del consumo y el individualismo (Richmond, 2006), la paz integral legitima la defensa de la vida, el territorio y la dignidad de las comunidades.

Dado que todas las violencias, directas, estructurales y culturales, parafraseando a Galtung (2003), requieren pensar y construir la paz a partir de los ámbitos del hacer, el poder y el ser, de modo que se transforme al sujeto y sus acciones en todos los niveles donde los múltiples ejercicios de las violencias inciden, la paz integral requiere asumir que la colonialidad es la expresión máxima de violencia. Acudiendo a Sandoval (2016), diríamos entonces que "ella tiene como fin la perpetuidad de las condiciones sociales, económicas, políticas, culturales e ideológicas del sistema capitalista cuyo objetivo es el de la acumulación exponencial e irracional de capital, recurriendo incluso a todas las violencias que requiera" (p. 95).

Una crítica frente al enfoque propuesto podría ser la "imposibilidad" de realización de la integralidad como horizonte pleno de la paz. No obstante, la perspectiva decolonial es consciente de que las violencias siempre son latentes y las conflictividades no desaparecen, por más que exista el concurso de múltiples ejercicios de lucha y compromiso ético-político. En este sentido, el concepto de paz integral se relaciona con el de paz imperfecta propuesto hace algunos años por Francisco Muñoz. Según este autor, este tipo de paz si bien parte de la necesidad de "gestionar pacíficamente las controversias" no desconoce que siempre se debe "convivir con los conflictos y algunas formas de violencia" (Muñoz, s.f). Avanzar en un ejercicio de construcción de paz integral implica, por tanto, no perder de vista que el conflicto es y será un elemento pre-

sente y actuante en toda relación y que la paz siempre será inconclusa en su horizonte.

3.3.2 Geografías violentadas

Al acudir a la categoría de geografías violentadas queremos destacar la compleja relación entre territorio y violencia, cuestionando ciertas lecturas que encasillan la interpretación de las violencias solo dentro del conflicto armado y por fuera de las dinámicas espaciales. Con este concepto hablamos de territorialidades fracturadas, tanto por las violencias sistemáticas y silenciosas del desarrollo, como por las violencias letales, directas y ruidosas del conflicto armado (Jaramillo, Parrado y Louidor, 2019).

A partir de este concepto involucramos a todas aquellas prácticas e imaginarios movilizados por actores armados y no armados, privados e institucionales, que emplean el terror, el miedo, el despojo, la intimidación o la presión como recursos de acción para establecer y mantener órdenes sociales, económicos y relacionales. Dicha definición nos conecta con otros conceptos, como el de "geografías de guerra" (García-Durán, 2006); "geografías del terror" o "paisajes del miedo" (Oslender, 2008), "necropolítica" de (Mbembe, 2011) y "órdenes sociales de violencia" (Aramburo et al., 2014, p. 6). Estos recursos de acción tienen responsables individuales o grupales, con diferenciales de poder en los territorios, y no siempre visibles para todos (Parrado, 2019).

3.3.3 Prácticas de re-existencia

Como respuesta a las geografías violentadas, emergen experiencias locales, plataformas organizativas y colectivos de trabajo cuyo propósito es afrontar, subvertir y desafiar a las vio-

lencias y los actores que las promueven, afirmar la vida en todas sus expresiones cotidianas y creativas e imaginar nuevas formas de ser y estar en el territorio (Jaramillo, Parrado y Louidor, 2019). A esto lo denominamos prácticas de re-existencia y responden a desafíos macro, como son las “agresiones de los mercados, los intereses de los privados y los procesos crecientes de domesticación y aculturación” (López-Martínez et al., 2016, p. 3), o se expresan en resistencias cotidianas y comunidades grupales y emocionales.

Estas prácticas materializan la paz integral, porque son por excelencia acciones no violentas, dirigidas a socavar y desafiar el poder del que domina y ejerce la violencia, a nivel físico, psicológico, cultural o económico. Para el caso del Pacífico, donde hemos tenido la posibilidad de realizar procesos de acompañamiento e investigación, estas prácticas, como lo ha destacado Oslender (2002), pueden evidenciarse en distintos tipos de acción en defensa del territorio y la vida: 1) protección de los espacios públicos, 2) denuncia frente a la apropiación y el despojo de tierras y territorios comunitarios, 3) salvaguardia de los territorios urbanos y 4) acciones para evitar el desplazamiento definitivo del territorio.

La categoría de prácticas de re-existencia se construye a partir de trazos teóricos sugeridos por Adolfo Albán Achinte (2013, 2018), para quien la re-existencia engloba todos aquellos “dispositivos con los que las comunidades crean y se reinventan cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico que desde la colonia hasta nuestros días ha inferiorizado, silenciado y visibilizado negativamente la existencia de las comunidades afrodescendientes” (2013, p. 455). Estas prácticas apuntan no a contener las presiones de los poderosos, sino a transformar y subvertir radicalmente las lógicas establecidas, a partir de formas de organización, producción, rituales y estéticas que “per-

mitan dignificar la vida y reinventarla para permanecer transformándose" (Albán, 2013, p. 455).

Algunos autores encuentran complementariedades entre las categorías de resistencia y re-existencia, considerando que la "resistencia en su sentido más radical quizás deba ser entendida como un esfuerzo por la re-existencia [...] por cuanto no se trata solamente de una cuestión de negar un poder opresor, sino también de crear maneras de existir, de sentir, de pensar, y de actuar" (Maldonado-Torres, 2017, p. 26). En ese orden de ideas, históricamente los pueblos indígenas y afrodescendientes no solo resistieron a las estructuras dominantes del poder, sino que re-existieron, por cuanto "desarrollaron formas altamente creativas para continuar inventándose la existencia, incluso por fuera de los marcos legales, pero también jugando con el sistema establecido" (Albán, 2010, p. 20).

La propuesta de Tuhiwai Smith (2015) también contribuye a darle contenido teórico a la categoría de prácticas de re-existencia, por cuanto esta autora enfatiza en el valor que tiene "recuperar lo que éramos y rehacernos a partir de ello" (p.23). Para ella, "el pasado, nuestras historias locales y globales, el presente de nuestras comunidades y culturas, nuestras lenguas y prácticas sociales, pueden ser espacios de marginalización, pero también espacios de resistencia y esperanza" (p. 23).

La relevancia de incorporar el concepto de prácticas de re-existencia en la comprensión de la paz a nivel local radica en el reconocimiento de las comunidades, organizaciones y colectivos como sujetos que, aunque históricamente han sido marginalizados, siempre han tenido capacidad de agencia. Además, sus demandas no están ancladas exclusivamente al conflicto armado, sino que responden a violencias estructurales y daños históricos derivados del capitalismo, el patriarcado, el racismo y la exclusión.

En el caso específico de las comunidades afrobonaverenses y de pueblos indígenas de la Amazonía colombiana, como es el caso de los Miraña, Bora, Ñamepacos o Kubeos, con los que hemos trabajado, es evidente el énfasis por subvertir y transformar las condiciones generadoras de violencia estructurales, conectadas con el modelo de desarrollo, las economías extractivas y las violencias de género. Esa subversión es visible a través de un discurso y una práctica constante por dignificar la vida, por ejemplo, a través de la soberanía alimentaria, la recuperación consciente de prácticas culturales tradicionales/ancestrales fracturadas por la guerra, o la invención cotidiana del territorio que habitan, a través del arte.

A partir de las tres categorías antes esbozadas es posible considerar que cuando hablamos de paz desde una perspectiva decolonial, estamos pensando en la combinación de un conjunto de diversas prácticas de re-existencia agenciadas por parte de organizaciones, comunidades y colectivos que, desde sus diferentes lugares de enunciación y de lucha, intentan desafiar y transformar integralmente las geografías violentadas por el modelo de desarrollo capitalista o por la exclusión histórica.

Esta definición tiene la intención deliberada de enfatizar en los modos, formas y recursos que utilizan las comunidades para superar el miedo y reafirmarse cotidianamente frente a violencias ruidosas y silenciosas; recursos que sirven para salir a la calle y movilizarse, a pesar de las amenazas; o para rehabitar las fronteras prohibidas. En esa combinación de prácticas lo que está presente es la lucha cotidiana por existir (Fanon, 2001; Santos, 2006), defendiendo el derecho a ocupar un lugar en la sociedad, con dignidad, “no renunciando a ser lo que se debe ser y no a ser lo que se imponga como ser” (Albán, 2018).

La lucha histórica de los pueblos amazónicos en torno a la preservación de las plantas medicinales tradicionales, el cuidado del bosque según los conocimientos propios, o la defensa de un modelo y una práctica educativa cimentada en los conocimientos de los mayores, los tradicionales, las mujeres y los jóvenes, son claros ejemplo de diversas prácticas de re-existencia. Así mismo lo es la lucha de los habitantes del Espacio Humanitario de Puente Nayero en el barrio La Playita en Buenaventura, o múltiples expresiones asociadas a las prácticas tradicionales alrededor de la música y los actos fúnebres en el Pacífico colombiano, entre otros.

3.4 TENSIONES EXISTENTES ENTRE LAS PERSPECTIVAS DECOLONIAL Y LIBERAL SOBRE LA PAZ

A continuación, daremos cuenta de algunas de las tensiones que surgen entre las perspectivas decolonial y liberal sobre la paz, destacando y discutiendo una serie de binomios.

a) Democracia liberal vs. empoderamiento pacifista

La democracia como premisa clave de la paz liberal se entiende a partir de dos elementos: la representatividad en términos institucionales y la permisividad frente a la liberalización del mercado (Richmond, 2006). En este sentido, la acepción liberal del término se asocia directamente a las instituciones estatales, las cuales se vinculan a los procesos jerárquicos de arriba hacia abajo. Si bien esta perspectiva posibilita la generación de espacios de interlocución y concertación con el gobierno local, no agota las posibilidades.

En ese sentido, desde una perspectiva decolonial de la paz, la democracia debería propender por el empoderamiento pacifis-

ta[14], asociado a garantizar las condiciones necesarias a las comunidades y organizaciones para que puedan permanecer y defender su territorio, fortaleciendo, además, las diversas acciones que se emprendan desde la institucionalidad comunitaria local.

Esta idea de democracia supone que la participación y la acción política no necesariamente deben estar restringidas por el marco de lo estatal, sino principalmente por la agencia cotidiana. Esto supone también una visión más compleja de la gobernanza, la comunidad política y la vida en general. Como bien lo dice Richmond (2011), "la aspiración a la democracia y la libre determinación no pueden satisfacerse únicamente por las instituciones del Estado" (p. 28).

Este tipo de democracia está en sintonía con la posibilidad de construcción de comunidades políticas-emocionales locales que a su vez discutan la visión tecnocrática de la democracia. Estas comunidades las encontramos en diversidad de acciones colectivas y movimientos sociales que no surgen solo por oposición a la hegemonía ideológica o al poder del Estado, sino también "como expresión de relaciones cognitivas, afectivas y creativas entre las personas" (Richmond, 2011, p. 29).

En una democracia que abogue por el empoderamiento, este último no debe ser entendido simplemente como dar el poder, sino como la posibilidad real de reconocer el poder enraizado a nivel comunitario, pero también de retornar el poder a aquellos que históricamente han sido privados del mismo, a través de ejercicios de acción política pacifista que les permitan existir y coexistir desde sus territorios. La opción de imaginar y construir otros futuros posibles es determinante en este tipo de de-

14 Este concepto ha sido trabajado por diversos académicos en el campo de los estudios de paz, entre ellos Muñoz, Flores, Molina y Sánchez (2005), Sandoval (2015) y Hernández (2014). En el capítulo de Adriana Anacona, en este libro, también se desarrolla esta noción. Nuestra perspectiva es cercana a ellos.

mocracia, debido a que permite la configuración de horizontes de sentido comunes para combatir “todas las violencias estructurales, directas, culturales, simbólicas y ambientales que impiden condiciones de vida armónica (Sandoval, 2016, p. 100). Desde esta óptica, la paz no se conforma ni acepta condiciones que “vulneren la liberad, la dignidad y el bien vivir de los seres humanos” (Sandoval, 2016, p. 100). Se entiende, más bien, como la posibilidad de empoderar a las personas, sean colectivos o sujetos individuales, para construir futuros no ingenuos, sino “futuros creativos” (Muñoz y Bolaños, 2011, pp. 35-36).

Esta perspectiva de paz y democracia bajo una lógica de empoderamiento pacifista no es nueva en nuestros contextos. Podemos encontrarla en la capacidad de autogobierno y autodeterminación de los pueblos indígenas en la Amazonía, a través de las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas (AATI), y más recientemente, en la creación de la Comisión Interétnica de la Verdad de la Región Pacifico (CIVP). En el primero, los procesos autónomos de gobierno y manejo del territorio permiten profundizar en comprensiones mucho más amplias de paz asociadas a la armonía con el territorio, la gobernanza ambiental en función de los saberes propios, el sostenimiento espiritual y material de este, y con ello la garantía del vivir bien. En el segundo se observa la consolidación de una institucionalidad comunitaria para la paz étnico-territorial, complementaria a la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, en donde confluyen pueblos indígenas y afrodescendientes con la intencionalidad de aportar a la construcción de verdad y memoria para el litoral Pacífico colombiano.

b) Imperio de la ley vs. subjetividades políticas para la vida

Los derechos humanos y el Derecho Internacional Humanitario, desde una perspectiva hegemónico-liberal, se asocian al individualismo, a la libertad del mercado y a la posibilidad de

intervenciones internacionales, como una forma de garantizar que estos se salvaguarden. Richmond (2011) menciona incluso que, bajo esta perspectiva, "los derechos humanos suplantan las necesidades humanas y el imperio de la ley protege la propiedad privada y puede afianzar incluso las desigualdades socioeconómicas y un sistema de clases" (p. 37).

En este sentido, una característica de la construcción local de paz en perspectiva decolonial, sería abogar por un derecho emancipador. Este derecho tendría al menos tres características: i) *ser un derecho mestizo,* producto del contacto e interacción, en términos de relativa igualdad entre tradiciones y mundos jurídicos separados y tradiciones divergentes; ii) *ser un derecho insurgente,* lo cual implica una ruptura radical y definitiva con el positivismo, y particularmente, con el llamado positivismo teórico que, como se sabe, defiende el monismo jurídico y el carácter exclusivamente estatal de los fenómenos jurídicos.; iii) ser un *derecho radical* desde el cual sea posible construir una teoría de igualdad radical que supere las visiones cristiana y liberal, y por ende, basada en la idea de no discriminación (Santos, 2012, p. 16).

Esta visión sobre el derecho en perspectiva crítica tiene que estar acompañada por procesos de organización social y política ciudadana para que pueda ser efectiva. Es decir, la estrategia legal no puede suplir la lucha política, sino, más bien, reforzarse desde esta última. En este sentido, el derecho "debe estar guiado por un objetivo inexcusable y definitivo, erradicar la marginación y la exclusión social" (Santos, 2012, p. 18). En perspectiva de construcción de paz, esto es determinante, particularmente para el caso de los pueblos indígenas y afrodescendientes.

Pero no basta solo con una redefinición del derecho desde una interculturalidad crítica, también es necesario reconocer las subjetividades políticas para la vida, es decir, todas aque-

llas posturas vitales comunitarias que desafían los poderes hegemónicos y las relaciones dominantes. Retomando a Claudia Tovar (2015), diremos que las subjetividades políticas para la vida están asociadas con todas aquellas formas de defensa del "carácter colectivo o plural de la producción y el cuidado de la vida" (p. 118).

Las subjetividades políticas para la vida dan cuenta de los procesos de construcción colectiva que implican la transformación de las relaciones de poder, desde la producción y el cuidado de la vida, que en el caso bonaverense son la piedra angular de la mayoría de los procesos, toda vez que las organizaciones e iniciativas se reconocen a sí mismas como "sujetos políticos productores de vida" (Tovar, 2015), a través de repertorios como el arte, la movilización o la incidencia. Aquí la memoria es un elemento fundante de la existencia, ya que les sirven a ellos para "develar lo que ha permitido encontrar sentido a las personas para continuar existiendo, pese a la adversidad, la negación, el olvido, la explotación, el racismo y el silencio" (Albán, 2018).

Las subjetividades políticas para la vida son una posibilidad enorme para la construcción de paz desde una visión decolonial, dado el énfasis que otorga a la agencia de los sujetos individuales y colectivos. Aquí la paz no es asumida como un fin o como un medio; más bien se entiende como un proceso en constante artesanía local mediante diversidad de repertorios, formas de ser y habitar los espacios.

c) Desarrollo neoliberal/mercados globalizados vs. defensa comunitaria de la vida

¿Cuál modelo de desarrollo se plantea desde la paz liberal? Esta es la pregunta que debería responderse en función de las diversas experiencias a nivel mundial en donde se ha aplicado el ABC de la paz hegemónica liberal. La respuesta, aunque no

es sencilla, debe considerar que hasta ahora lo planteado por la paz liberal ha sido un modelo de formato único, asociado al libre mercado y al neoliberalismo donde se erige como central "el moderno imaginario del crecimiento económico" (Escobar, 2010, p. 187).

A contrapelo de este modelo de formato único están las propuestas locales de construcción de paz, que abogan por la defensa de un bien-estar basado en una "política del lugar" que reconozca la diferencia y la posibilidad de construcción de lo propio desde las diversas formas de vida cotidiana (Escobar, 2010, p.79).

Esta visión de un bien-estar y un bien-ser basado en el lugar está en directa relación con la premisa de don Temístocles Machado (líder asesinado en Buenaventura en 2018) -"porque el territorio es la vida, y la vida no es posible sin el territorio"-. Esta visión exige defender el territorio como el espacio de construcción de tejidos comunitarios, culturales y políticos, que entran en tensión con las visiones neoliberales del desarrollo y sus políticas de vaciamiento cultural, epistémico y demográfico. También está en sintonía con lo promulgado por un joven bonaverense, líder de un proceso barrial, quien nos dijo: "frente a la desterritorialización, hay que reterritorializar [...] hay que defender el territorio, resignificarlo, rehabitarlo" (comunicación personal con líder de colectivo artístico, septiembre de 2018). Y entronca con lo propuesto históricamente por el Proceso de Comunidades Negras, para quienes es indispensable "reconocer la diversidad de intereses y formas propias, para actuar de forma articulada y generar el buen vivir en el territorio" (PCN, 2016).

El modelo liberal de desarrollo y paz se tensiona, desde luego, a partir de la categoría de *buen vivir*. Tal y como lo define Gudynas (2011), se entiende este como la confluencia de diversas ontologías, que, desde la interculturalidad, construyen alternativas al desarrollo, de manera que el territorio y el medio am-

biente dejan de ser vistos como mercancías, y adquieren sentido desde lo espiritual y afectivo. Para Gudynas (2011):

> [..] este buen vivir se aparta del ethos occidental en varios sentidos. Su sentido no está en asegurar la mejor vida, sino una vida buena. [Además] tiene un toque de austeridad, y no es vivir mejor que otros ni a costa de otros […] busca romper con las visiones clásicas del desarrollo ensimismadas con el crecimiento económico perpetuo, el progreso lineal, y el antropocentrismo. (p. 233)

No es extraño que esta idea del buen vivir sea constantemente una de las reivindicaciones empleadas por diversas experiencias comunitarias de paz, tanto por indígenas como por afrodescendientes.

En esta visión sobre el buen vivir está contenido el esfuerzo de alternativas productivas. como la soberanía alimentaria y la protección y rescate de semillas propias, propuestas por parte de las comunidades campesinas e indígenas, en cuanto forma de garantizar el bienestar territorial y colectivo; también ocupa un lugar central en ella la chagra, que para los pueblos indígenas de la Amazonía se erige como un espacio que posibilita la producción de alimentos y la vida de manera soberana y autónoma. En síntesis, la seguridad alimentaria asociada a sistemas ecológicos, culturales y sociales alternativos es un ejemplo de paz con desarrollo incluyente y comunitario.

d) Gobernanza liberal vs. autonomías y gobernanzas propias

La seguridad como paradigma de las relaciones internacionales, vinculada a los intereses estatales y la promoción del desarrollo del capital (Richmond, 2005), es otro de los factores que caracterizan la paz liberal. Una seguridad que deriva de la entrega de armas y el número de desmovilizados, y que se

ancla al ejercicio del desarrollo institucional, la soberanía estatal y la democracia. Esta concepción posibilita el desarrollo de una gobernanza liberal por parte de las instituciones políticas nacionales, a partir de un modelo de arriba hacia abajo en términos de paz.

Una alternativa a ello son las autonomías y gobernanzas propias que emergen desde los territorios y que representan ejemplos típicos de “infraestructuras para la paz” (Lederach, 1994) o de “bases sociales para la paz” (Mouly, 2004)[15]. Esta base social está compuesta de todos aquellos ejercicios efectivos de participación en donde se reconoce la autonomía de instituciones como los Consejos Comunitarios, Cabildos Indigenas y las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indigenas, desde donde, además, se posibilita la construcción de proyectos de vida que responden a la ausencia o la presencia diferenciada en términos de la estatalidad. La configuración de formas horizontales de participación e interlocución con la institucionalidad es un factor que hace parte de esta noción de paz desde lo local.

Las autonomías, en términos de garantizar el ejercicio de la gobernanza, resultan fundamentales en cuanto permiten el ejercicio del poder conforme a las tradiciones; las instituciones propias de los pueblos afrodescendientes e indígenas son un ejemplo, que se suma a diversas estrategias que han emergido a lo largo del territorio nacional, como es el caso de la declaratoria de Territorios Campesinos Agroalimentarios en los municipios del norte de Nariño y el sur del Cauca, los cuales son concebidos como espacios de defensa de la vida y el territorio, en donde se prioriza la producción agrícola, a partir del respeto a la vida y a la naturaleza.

15 El concepto en inglés que utiliza la profesora Cécile Mouly es *peace constituencies.*

e) Arquitectura institucional vs. gramáticas cotidianas

A diferencia de la paz liberal, que se sostiene sobre enormes arquitecturas institucionales, las comunidades nutren la paz desde sus prácticas cotidianas, que abogan por formas distintas de ser y estar en el territorio conforme a sus tradiciones y anclajes culturales. Estas prácticas se sustentan del arte, la música, el teatro y el cuerpo. En el caso de Buenaventura, esto es evidente a través del ejercicio colectivo del teatro, que realiza el Semillero de Teatro por la Vida; o la defensa de unas memorias corporales, familiares y comunitarias en la apuesta de la Ruta Pacífica de las Mujeres, la Casa de la Mujer, Asomi Chagra de la Vida o Fundación Mujer y Futuro; o en la exigibilidad de derechos por parte del movimiento Lgbti, a través de experiencias como la de Caribe Afirmativo o la Plataforma Lgbti por la Paz. En el caso de los pueblos indígenas, el manejo tradicional del bosque es una manera también de reinvención de la vida frente a visiones dicotómica del poder institucional, en donde la vida se encuentra a un lado y la muerte al otro.

f) Prácticas extractivas vs. tecnologías de sociabilidad comunitaria

Frente a un modelo de desarrollo que aboga por prácticas socioeconómicas que rompen con las relaciones integradoras entre humanos y naturaleza, y que además leen el territorio como un lugar de extracción de recursos y despojo, muchas experiencias comunitarias abogan por la construcción conjunta de lo común -como diría Rita Laura Segato, de unas “tecnologías de sociabilidad propias, de raíz colectivista y comunitaria” (2018, p. 85)-, a través de la recuperación y el fortalecimiento de lo común y lo vital. La protección, cuidado y defensa del ecosistema, como parte fundamental de las lecturas sociohistóricas de los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos, es un ejemplo de cómo lo comunitario es un lugar de tensión frente a las prácticas extractivas.

g) Memorias hegemónicas vs. memorias emocionales transformadoras

Frente a las memorias hegemónicas que tienden a posicionar relatos únicos o direccionados desde arriba, las organizaciones comunitarias que construyen paz parten de la utilización de diversos repertorios de recuerdo para posicionar "lo subterráneo, lo marginal y lo oculto" (Blair, 2011). Las memorias, como tejidos políticos-culturales-emocionales abiertos (Parrado, 2016), a diferencia de las memorias hegemónicas, que apelan más por relatos cerrados, se asocian a prácticas políticas movilizadas por sectores subalternizados. Tanto el movimiento de mujeres, como el Lgbti, los afrodescendientes y los indígenas tienen claras sus apuestas por estas memorias más de corte transformador (Jaramillo, Parrado y Torres, 2017), que si bien pasan por la necesidad de reconocimiento de las afectaciones en el marco del conflicto armado, también se convierten en un medio de dignificación de la vida, a partir de la acción, en donde la identidad, como elemento primordial de la movilización, emerge, resiste y se hace materializable en prácticas identitarias concretas (Pollak, 2006).

3.5 REFLEXIONES FINALES

¿Son las diversas formas de resistencia y re-existencia mencionadas aquí maneras concretas de construir paz desde lo territorial? Esta pregunta resulta fundamental, ya que da cuenta de cómo a partir de las luchas históricas de los pueblos, que han sido excluidos por los modelos hegemónicos, se inventa/reinventa la vida, construyendo espacialidades para su propia dignificación. La resistencia, como primer nivel que busca contener las acciones violentas y hacerles frente a través de la denuncia, la movilización o la defensa del territorio y de la vida, adquiere un sentido mucho más integral no solo en el momento en que se centra en detener la violencia, o impedir

que esta incremente, sino también cuando genera proyectos de vida que interpelan a las prácticas de racialización, marginalización y exclusión desde la resignificación de la vida, la autodeterminación y la dignidad (Albán, 2018).

Hablar de paz desde una perspectiva decolonial implica abordar aquellos procesos organizativos, comunitarios y populares, cuya apuesta es la subversión de las estructuras económicas, políticas, culturales y sociales que se presentan como excluyentes, racistas, patriarcales y neoliberales, a través de la implementación de acciones pacíficas, en donde destacan la lucha por el buen vivir y por crear proyectos alternativos al hegemónico. Nuestra postura, entonces, es que la re-existencia y la reivindicación de la experiencia vital actúan como ejes articuladores de lo que, podría decirse, caracteriza a las experiencias de construcción de paz en contextos como el bonaverense o el amazónico.

Ahora bien, a parte de las diversas experiencias que me llevaron a elaborar esta reflexión, se suma la necesidad de contar con análisis procesuales, históricos y relacionales, que permitan reconocer cómo se tejen y transforman las tramas violentas en escenarios particulares, y la forma en la que estas adquieren sentidos y rostros, en actores concretos; de allí la necesidad de enfoques multiescalares.

A esto se suma el hecho de que no solo las violencias deben ser vistas con la óptica histórica, sino que los procesos de re-existencia tienen también un lugar en lo procesual, que no se comprende si no se posiciona el lugar de lo intergeneracional, en cuanto es allí, en el intercambio de saberes, experiencias y estrategias entre adultos y jóvenes, en donde es posible dar cuenta de la relevancia que tienen las prácticas tradicionales, como la danza, la poesía y la música, en las acciones de rechazo a la violencia y de invención de gramáticas de vida distintas.

Aquí es importante destacar dos elementos: i) la necesidad de incorporar categorías como poder, género, raza y clase en las investigaciones para la paz, desde una apuesta interseccional que permita complejizar los contextos y, a su vez, comprender las acciones que allí emergen; ii) emplear enfoques interpretativos, como el de la sociología de las emergencias de Boaventura de Sousa Santos (2011), para relievar los saberes invisibilizados, silenciados u ocultados, que remiten a la experiencia humana y muestran la diversidad de acciones de transformación social que cotidianamente tienen las organizaciones y comunidades. Es en este punto donde la concepción de vivir bueno emerge como una forma que ahonda en otras maneras de ser y hacer desde el territorio y en contrapunteo constante con los planteamientos e imperativos del norte global.

Considero pertinente reconocer que, si bien la paz pensada desde arriba es el modelo hegemónico, esta puede subvertirse o reformularse desde las prácticas populares y locales. Y es allí en donde es posible hablar de paz en perspectiva decolonial, en cuanto son esas organizaciones y colectivos quienes interpelan a las estructuras hegemónicas, a partir de visiones de presente y futuro que defienden la autonomía, la dignidad y la vida, en contextos en donde es innegable el avance del neoliberalismo, y con ello de estructuras excluyentes, desiguales, racistas y patriarcales. De cara a esta reflexión surgen también preguntas como: ¿cuáles son los límites del concepto de paz?, ¿cuáles son los alcances de este? Si bien la respuesta que ofrecemos es muy parcial aún, lo planteado si es una invitación para continuar la reflexión acerca del concepto, debido a que se tiene el riesgo de llegar a creer que todo es paz o es válido hablar de paz en cualquier contexto.

En síntesis, comprender los procesos de construcción de paz desde ejercicios participantes y críticos exige análisis interdisciplinares, que se nutran de las experiencias propias y se enri-

quezcan de lugares de enunciación, como América Latina o los del sur global. Mi llamado es a proponer nuevas vetas teóricas y metodológicas, desde ejercicios que superen o sean más conscientes del "extractivismo académico" y propicien el reconocimiento de los saberes, experticias y experiencias de las comunidades, en contextos caracterizados por la imposición de modelos hegemónicos dominantes. Lo anterior, sin perder de vista que la paz es un proceso que también requiere del concurso institucional y de diversas voluntades políticas.

BIBLIOGRAFÍA

Albán, A. (2013). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir.* Ediciones Abya Yala.

Albán, A. (2018). De la resistencia a la re-existencia una praxis decolonial del ser. Manuscrito inédito.

Aramburo, C., García, G., Rodríguez, A., y Domínguez, J. (2014). Órdenes locales y conflicto armado. Una metodología comparada. *Análisis Político*, *27*(81), 3-18. https://doi.org/10.15446/anpol.v27n81.45762

Arias, G. (2008). *Una mirada atrás: procesos de paz y dispositivos de negociación del Gobierno colombiano*. *Serie Working Papers 4.* Fundación Ideas para la Paz.

Blair, E. (2011). Memoria y poder: (des)estatalizar las memorias y (des)centrar el poder del Estado. *Universitas Humanística*, *72*(72).

Cruz, J. D., y Fontan, V. (2014). Una mirada subalterna y desde abajo de la cultura de paz. *RaximHai, 10*(2), 135-152.

Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes.* Envión.

Fanon, F. (2001). *Los condenados de la tierra.* Fondo de Cultura Económica.

Fontan, V. (2013). *Descolonización de la paz.* Pontificia Universidad Javeriana.

Galtung, J. (2003). *Violencia cultural.* Gernika Gogorautz.

García-Durán, M. (2006). *Movimiento por la paz en Colombia 1978-2003.* Cinep.

Gudynas, E. (2011). Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles alternativas al desarrollo. En I. Farah y F. Wanderley (coord.). *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina* (pp. 379-410). Cides-Umsa. Recuperado desde http: //www.gudynas.com/publicaciones/GudynasExtractivismoTransicionesCides11.pdf

Hernández, E. (2014). *Empoderamiento pacifista de experiencias comunitarias locales en Colombia (1971-213)* (Tesis doctoral). Universidad de Granada.

hooks, B. E. (2004). *Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista.* En *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*. Traficante de sueños.

Jaime-Salas, J. (2017). *Analítica decolonial-situacional de los discursos sobre la paz en Colombia entre 1991 a 2016* (Anteproyecto presentado para optar a la candidatura de Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud). Centro Avanzado en Niñez y Juventud (Cinde), Universidad de Manizales. Manizales, Colombia.

Jaramillo, J. (2014). P*asados y presentes de la Violencia en Colombia. Estudio sobre las comisiones de investigación, 1958-2011.* Pontificia Universidad Javeriana.

Jaramillo, J., Castro, F., y Ortiz, D. (2018). *Instituciones Comunitarias para la Paz en Colombia: esbozos teóricos, experiencias locales y desafíos sociales.* Universidad Nacional de Colombia.

Jaramillo, J., Parrado, E., y Louidor, W. (2019), Geografías violentadas y experiencias de reexistencia. El caso de Buenaventura, Colombia, 2005-2015. *Iconos, 64,* 111-136.

Jaramillo, J., Parrado, E., y Torres, J. (2017). Los trabajos de y con la(s) memoria(s) en Colombia (2005-2016). En S. V. Alvarado, E. A. Rueda y G. Orozco (eds.), *Las ciencias sociales en sus desplazamientos: nuevas epistemes y nuevos desafíos* (pp. 119-146). Clacso, Universidad de Manizales, Cinde, Universidad Javeriana/ Instituto de Bioética, Universidad Simón Bolívar, ARNA.

Lederach, J. P. (1994). *Un marco englobador de la transformación de conflictos sociales crónicos.* Gernika Gogoratuz.

López-Martínez, M., Useche, Ó., y Martínez, C. (2016). Noviolencia, resistencias transformaciones culturales. *Revista Polis,* (43), 1-8.

Maldonado-Torres, N. (2017). El arte como territorio de reexistencia: una aproximación decolonial. *Iberoamérica Social: Revista-Red de Estudios Sociales,* 16-28.

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.

Mouly, C (2004). *The Role of Peace Constituencies in Building Peace in Nicaragua and Guatemala* (unpublished PhD thesis). University of Cambridge. Cambridge, Inglaterra.

Muñoz, F., Herrera, J., Molina, B., y Sánchez, S. (eds.). (2005). Empoderamiento pacifista. En *Investigación de la Paz y los Derechos humanos desde Andalucía, Granada*. Universidad de Granada.

Muñoz, F, y Bolaños, J. (2011). *Los habitus de la paz. Teorías y prácticas de la paz imperfecta.* Instituto de Paz y los Conflictos, Universidad de Granada.

Muñoz, F. (s.f). *Paz imperfecta*. Recuperado desde http://www.ugr.es/~fmunoz/documentos/Paz%20imperfecta.html

Muñoz, F., Herrera, J., Molina, B., y Sánchez, S. (eds.). (2005). Empoderamiento pacifista. En *Investigación de la Paz y los Derechos humanos desde Andalucía, Granada*. Universidad de Granada.

Muñoz, F., y Rodríguez, F. (2004). Agendas de la paz. En F. Muñoz y B. Molina (coord.), *Manual de paz y conflictos* (pp. 427-444). Universidad de Granada.

Oslender, U. (2002). Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una "espacialidad de resistencia". *Revista Scripta Nova*.

Oslender, U. (2008). Geografías del terror: un marco de análisis para el estudio del terror. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, XII*(270), 741-798.

Parrado, E. (2016). Comunicación con líder de colectivo artístico [En persona].

Parrado, E. (2016). Comunicación con lideresa del Proceso de Comunidades Negral [En persona].

Parrado, E. (2016). La memoria surge en plural: procesos organizativos e iniciativas de resistencia política en Buenaventu-

ra 2006-2016 (Tesis de Pregrado en Ciencia Política). Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.

Parrado, E. (2019). *¿Qué vamos a inventarnos hoy para seguir viviendo? Experiencias de resistencia y re-existencia en Buenaventura 1990-2018* (Tesis de Maestría en Estudios de Paz y Resolución de Conflictos). Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.

Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido y silencio*. Al Margen.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina. En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Faces, UCV.

Richmond, O. (2005). *The transformation of peace*. Palgrave.

Richmond, O. (2006). The problem of peace: understanding the 'liberal peace'. *Conflict, Security & Development*, *6*(3), 291-314. https://doi.org/10.1080/14678800600933480

Richmond, O. (2007). Critical research agendas for peace: The missing link in the study of international relations. *Alternatives: Global, Local, Political*, *32*(2), 247-274. https://doi.org/10.1177/030437540703200205

Richmond, O. (2011). Resistencia y paz post liberal. *Relaciones Internacionales,* (16), 13-46.

Sandoval, E. (2015). Empoderamiento pacifista para otros mundos posibles. *Revista de Paz y Conflictos*, *8*, 75-95.

Sandoval, E. (2016). E*ducación para la paz integral. Memoria, interculturalidad y decolonialidad*. Arfo.

Santos, B. de S. (2011). Epistemologías de sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, *16*(54), 17-39.

Santos, B. de S. (2012). *Derecho y emancipación*. Centro de Estudios y Difusión de Derecho Constitucional.

Santos, B. de S. (2017). *Justicia entre saberes. Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio*. Ediciones Morata.

Santos, B. de S. (2018). Una introducción a las epistemologías de sur. En *Construyendo las epistemologías del sur: para un pensamiento alternativo de alternativas*. Clacso.

Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.

Tovar, C. (2015). S*ubjetividad política para la vida: resistencia al desplazamiento forzado e intervención psi como potencia política en Micoahumado* (Tesis de Doctorado). Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.

Tuhiwai, L. (2015). *A descolonizar las metodologías, investigación y pueblos indígenas*. LOM Ediciones.

4. PACES CREATIVAS Y POLIFÓNICAS

Sandra Liliana Londoño
Manuel Ramiro Muñoz
Carlos Arturo Duarte
Tania Rodríguez
Rodrigo Ante
Instituto de Estudios Interculturales
Pontificia Universidad Javeriana (Colombia)

4.1 INTRODUCCIÓN

A continuación hablaremos de algunas experiencias locales sobre construcción de paz, intentando que se encuentren a medio camino visiones y prácticas convencionales de los estados modernos, que son referente en el tema, y la inclusión e innovación de otros saberes y estrategias construidas desde territorios diversos y multiculturales, donde la presencia del Estado es débil o ausente, y los conflictos son más graves y permanentes. Hablaremos de las experiencias construidas desde el Instituto de Estudios Interculturales (IEI) de la Universidad Javeriana de Cali, en el suroccidente colombiano, donde se han propiciado encuentros entre las visiones convencionales y aquellas provenientes de los territorios multiculturales colombianos.

Desde la experiencia del IEI, la construcción de la paz en los territorios no se entiende como una paz completa y homogénea, sino como un tejido que se forma en las complejas relaciones interculturales, características de las comunidades colombianas. Esta construcción da lugar a propuestas de paz imperfecta (Muñoz, 2001), es decir, una paz siempre en proceso, inacabada y en desarrollo, que puede partir de diálogos y acuerdos

igualmente imperfectos. Hablamos de paces plurales desde comunidades afrodescendientes, indígenas y campesinas, donde concurre tanto el gobierno local como el central, grandes y pequeños propietarios de la tierra, con diferente arraigo y pertenencia al territorio. Poblaciones que construyen desde el diálogo y la diferencia, una paz híbrida, polifónica, diversa, a veces provisional e imperfecta.

Al hablar de paz híbrida no sugerimos lo que señala Kaldor (2005) hablando desde un escenario internacional, una paz enquistada en posiciones radicales, donde los grupos locales bajan la intensidad del conflicto pero lo perpetúan, sino algo más cercano a García y Calcagno (2019), que muestran cómo en algunos países –Colombia podría ser el caso– existen estructuras fuertes de gobernanza territorial; poderes locales, prácticas y formas de vida que pueden tener mayor presencia y capacidad de incidencia que el gobierno centralizado, al menos para su propio territorio, y que desde sus convenciones y perspectivas son capaces de tramitar formas de paz inéditas. Los autores señalan que esto sucede en lugares donde ha habido un desencuentro entre instituciones precoloniales, coloniales y liberales, y al mismo tiempo se presenta debilidad de las instituciones formalmente establecidas. En este mismo sentido, Richmond (2011) se refiere también a una paz híbrida local-liberal, marco alrededor del cual se mueven las personas en torno a la solución de sus asuntos locales, partiendo de sus propias identidades y formas de representación del mundo, que no necesariamente tendrían que chocar con lo instituido, pero que a veces se presentan en tensión, no solo por tener visiones diferentes, sino porque algunas organizaciones que participan de la vida de los territorios, pueden estar al margen de la ley.

La flaqueza de las instituciones que deben tener el monopolio de la fuerza y que no operan según su diseño, da lugar a que se generen comunidades y grupos sociales que se sustentan en

sus propias organizaciones sociales en resistencia, o en agrupaciones militarizadas cuyos miembros son parte del territorio, incluso en casos que se trate de configuraciones del crimen organizado. Esta composición del territorio ya no responde al estado liberal clásico, sino que más bien constituye una estructura estatal, que los autores llaman híbrida, donde el poder y el monopolio de la fuerza circula más allá del gobierno formal y, así mismo, la solución, transformación o profundización de los conflictos pasa también por el diálogo local entre contradictores, y por otros actores regionales que son gobierno en los territorios y que pueden no ser reconocidos en otros ámbitos. Richmond (2011) habla de agencia no explícita y de resistencia en grupos sociales y comunidades, que se expresa en capacidad local contra discursos dominantes y la paz liberal como estándar.

Esta mirada más amplia ayuda a entender que en países como Colombia el proceso de construcción de paz se pueda ver más complejo que en muchos otros lugares; requiere de algún modo empezar por reconocer lo híbrido del Estado, lo diverso y lo múltiple por fuera del centro, algo que podría decirse se reconoció en el *Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de Una Paz Estable y Duradera*, a partir de pensar un consenso de amplia base social, por ejemplo, con los planes de desarrollo con enfoque territorial y con otras medidas que daban protagonismo a actores locales, en las zonas donde se identifica que el conflicto en el país estuvo y sigue estando más presente.

La perspectiva que se propone aquí amplía el concepto de Estado normativo, hacia una noción donde cuentan las identidades, culturas y formas de gobierno propias, y derivado de esto, sus maneras de entender la paz, la convivencia, el buen vivir y el vivir bonito, que tienen mucho más sentido para algunas comunidades y grupos, que el concepto de paz.

Al intentar hablar desde las comunidades habría entonces que ampliar la definición misma de paz, darle nuevos significados o ver distintos referentes simbólicos como posibles, y llamar a esto, de acuerdo con los autores que hasta aquí estamos siguiendo, hibridación conceptual, o quizás mejor, hibridación epistemológica[16] (afro, indígena, campesina y otras más convencionales que juegan un papel y tienen presencia territorial), sin la que no sería posible entender a los que confluyen en estos mismos espacios y se confrontan por recursos, bienes e intereses en los territorios. Al hablar de lo epistemológico estamos dándole flexibilidad a la idea, no solo para comprender distintas formas de entender y aprender el mundo, sino formas diferentes de vivir, mundos de la vida que en algunos momentos no se comunican o solo lo hacen parcialmente.

Con esta diversidad en el encuentro y en la interacción, parece previsible que propongamos que no es suficiente un acuerdo de paz entre el gobierno central y los actores armados, en un país como Colombia, para hablar de paz; se requiere comprender cómo se maneja el poder entre todos los involucrados, las

16 El concepto de hibridación que se usa aquí para describir la perspectiva desde la que podemos hablar, se deriva, como también lo recuerda García y Calagno (2019), de lo definido por García Canclini a finales de los 80 como "hibridación cultural", que implicaba la combinación de perspectivas de grupos sociales, que tenían prácticas y formas de vida separadas, generando nuevas perspectivas y prácticas. Con este concepto se reconoce lo que cada actor o grupo en tensión o partícipe de la escena política piensa, así como los modos en que actúa, y como lo que emerge nuevo, más allá de las etnias, clases y naciones en escena. En nuestra perspectiva, la construcción de una paz híbrida pasa por muchos niveles. Uno es la construcción de instituciones híbridas, que tiene como condición la posibilidad de la hibridación conceptual y epistemológica, y que se refiere al modo en que se amalgaman, de manera consciente o no, las formas de vida, las prácticas y los saberes que tienen de base distintas estructuras cognitivas. Decimos que no solo es conceptual, porque se trata de transformaciones de la estructura del pensamiento que implica cambios en sus maneras de ver el mundo. Para que una propuesta de paz funcione, desde esta perspectiva, se requiere reconocer cómo piensan los distintos actores, cómo viven e interactúan cotidianamente. Esto en Colombia es crítico, porque hay distintas etnias y culturas, así como diversos intereses que, al encontrarse en territorios pretendidos por todos, generan tensiones sobre cómo vivir y actuar en esos espacios comunes. Los autores señalan que si esto se desconoce, se pueden motivar otras resistencias, hostilidades e incompatibilidades, que ya sabemos que están en la base de muchas de las conflictividades en Colombia. El reconocimiento de la hibridación conceptual permite el trabajo sobre un modelo alterno a la paz liberal y está en sintonía con lo que queremos reforzar en este texto: una paz híbrida e imperfecta.

comunidades, las élites regionales y locales, el gobierno, el Estado, e incluso, la comunidad internacional, propiciando diálogos de más corto alcance, que no responden a las grandes narrativas de los Estudios de Paz, sino a diálogos locales, estratégicos, articuladores de la diversidad. En este sentido, García y Calcagno (2019) hablan de los encuentros entre grupos diversos como desafíos que dan lugar a distintas configuraciones de acuerdos.

Con la multiplicidad y características variopintas de los actores en tensión, en el contexto actual es poco probable crear resonancia homogénea al hablar de una paz de letras grandes; no hay ni habrá una paz perfecta; existen y existirán situaciones y oportunidades que logramos construir a través de agencia (Harto de Vera, 2016; Muñoz-Muñoz y Jiménez-Arenas, 2015). Desde el pensamiento del margen, desde el pensamiento de comunidades y grupos fuera de la corriente principal, posiblemente haya que renunciar a hablar de paz, como se renunció a hablar de progreso o de desarrollo. Habría que hablar de otros valores que la sustituyen, de acuerdo con formas propias de entender la convivencia, la reconciliación y la paz, como buen vivir, vivir con todos, vivir en el espíritu de la comunidad (Hildago-Capitán y Cubillo-Guevara, 2017). No obstante, acudiendo a la perspectiva de paz híbrida, se trata de romper la visión hegemónica del concepto, para dar cabida a la multiplicidad de formas de entender y vivir esta experiencia, que pueden hacer parte de las maneras de mediar y negociar entre posiciones diversas que confluyen, como ambición y propósito, en espacios territoriales que se comparten.

En lo que sigue, trataremos de presentar cómo, desde la perspectiva del IEI, se hace posible esta construcción de paz híbrida e imperfecta. Se trata de una visión desde la experiencia de encuentro entre procesos sociales afrodescendientes, indígenas y campesinos, pero también con empresarios, actores guber-

namentales, militares, organizaciones incidentes, con todos los actores que, según la ocasión, se han sumado al trabajo como partes interesadas en la reducción de la intensidad de los conflictos o en su transformación. Consideramos que hablar desde la experiencia permite enunciar el modo en que esta propuesta de paz híbrida e imperfecta se configura con mayor o menos suerte en cada caso. Hablaremos de paz imperfecta que llega a ser posible para mundos culturales y sociales distintos que se encuentran en el diálogo y la negociación de sus expectativas y formas de coexistir en los territorios, con mucha flexibilidad y apertura para conceder y construir conjuntamente.

En circunstancias de mayor gobierno y fortaleza del Estado, donde las personas sienten mayor respaldo para confiar en el Gobierno central, como la instancia que facilita las condiciones de vida y libertad para permanecer en paz en los territorios, estos encuentros no serían necesarios, o no se podrían dar, pero lo que sucede en el país es que el Estado no tiene presencia en muchos territorios o no representa a sus comunidades indígenas, afrodescendientes o campesinas, además los ideales de nación y el gobierno que necesitan para la pervivencia cultural, económica y política en el tiempo, no son afines con sus cosmovisiones. En esos espacios emerge, con mayor frecuencia, la gobernanza local, que tensiona al gobierno establecido y sus garantías. La gestión local en ocasiones avanza con mayor rapidez y pertinencia en la construcción de pequeños acuerdos y espacios de gobierno que acercan la posibilidad de la paz elusiva que todos finalmente anhelan. No siempre se logra, pero cuando sucede, los cambios suelen ser significativos y de mayor permanencia que cuando se deciden centralmente.

A continuación, trataremos de mostrar cómo desde el IEI se han facilitado algunos de estos procesos y alentado en los territorios propuestas de paz híbrida e imperfecta. Lo que se narra en adelante surge de una serie de conversaciones con los acto-

res que han hecho parte de este trabajo y que han compartido sus experiencias.

Hablaremos en primer lugar de las experiencias del IEI en la gestión de conflictos por el uso y la tenencia de la tierra, en las que el instituto fundamentalmente apoya la gestión del conflicto para que la transformación surja de la acción de los actores que tienen el liderazgo sobre los territorios. Este trabajo describe los espacios de mesas de diálogo, donde hemos aportado una manera de investigar el conflicto, cuyos resultados compartimos; un espacio formativo surgido de las necesidades de los actores para enfrentarlo y una metodología para desarrollar el diálogo, generar acuerdos y hacer seguimiento.

En segundo lugar, hablaremos de diálogos directos entre actores en disputa. Ya no entre grupos diversos de actores, sino entre algunos cuyas orillas se identifican y que han tenido una historia de confrontación, violencia y daño, que hace que su encuentro sea poco menos que improbable.

4.2 GESTIÓN DE CONFLICTOS RELACIONADOS CON EL USO Y LA TENENCIA DE LA TIERRA

Una de las líneas de investigación del IEI es la de Desarrollo Rural y Ordenamiento territorial. Este par de conceptos representan núcleos que solo se ven en toda su importancia cuando se trata de gestionar la convivencia en lo local intercultural. Cuando muchos hablan de la desaparición de la ruralidad en el mundo y del imperio de la ciudad como paradigma de desarrollo, en Colombia la lucha por la tierra se mantiene vigente y se comprende desde la periferia y desde la ruralidad.

El trabajo de la línea de Desarrollo Rural y Ordenamiento Territorial en el IEI profundiza en este tipo de conflictos, a los que se les

atribuye buena parte de las causas de la violencia en el país. Los conflictos étnicos y territoriales locales se remontan a la colonia y estuvieron presentes en las luchas por la independencia en el país y en la región. Los problemas agrarios quedaron en latencia, muchos sin resolver, cuando se constituyeron los países, y una élite de terratenientes y una gran masa de personas sin tierra replicaron la injusta y desequilibrada distribución de los territorios y la riqueza de la colonia. Las crónicas de estas experiencias han sido narradas por la literatura del Boom Latinoamericano, que más que relatos de ficción, describe la realidad de aquellos años. Los analistas e historiadores políticos sitúan en esta experiencia de la ruralidad el origen de la confrontación armada en el país y también el motor que mantiene y hace difícil resolver el conflicto social y político en el país (Sánchez-Mendoza et al., 2017).

Los conflictos asociados a la tenencia y uso de la tierra desatan confrontaciones aun en el presente, porque en buena parte esos conflictos tienen aparejado el componente étnico y de gobernanza territorial (Duarte, 2015, 2016; Hoffman, 2016). Los problemas por la tierra tienen en Colombia un arraigo simbólico intangible muy importante; un desgaste que los agrava dada la gran desiderata de acuerdos incumplidos y la indefectible relación con la política, con lo político; en suma, con el manejo y distribución del poder en los territorios. Este tipo de conflictos no son comprendidos desde el Gobierno central y, por tanto, mantienen viva la violencia estructural y simbólica que ha estado detrás de la confrontación violenta directa (Galtung, 2016) que dividió al país en propietarios y aparceros, buscando eternamente la tierra, no solo como una posibilidad de subsistencia, sino como un símbolo de identidad y de justicia social.

No todos los conflictos en este nivel son iguales. Hay una tipología analítica que permite ver los conflictos por la tierra no solo predialmente, sino también, regionalmente (Duarte, 2015). Este análisis hace evidente a todos los actores, así como

la asimetría de los derechos rurales que ha sido y es actualmente una fuente permanente de conflictividad.

La mirada intercultural y territorial cobra importancia en estos territorios, porque facilita entender la complejidad de los conflictos rurales en Colombia, las posibilidades de convivencia y el intricado entramado de poder y de gobernanza local que se teje con todo lo que concurre e incide en un mismo espacio.

El IEI trabaja localmente con las comunidades en la transformación de este tipo de conflictividades. Esta labor se ha ido perfeccionando como resultado del estudio a fondo de los fenómenos rurales y del aprendizaje en la experiencia, que ha permitido constatar que esta visión y este enfoque son, quizás, la forma más eficiente de abordar lo que sucede en los espacios rurales. El enfoque territorial supera miradas sectoriales, o de cualquier otra naturaleza, impulsando una comprensión visual y espacial de las tensiones, que favorece una comprensión compleja de lo que acontece (Duarte et al., 2018).

El instituto ha construido a lo largo de varios años un Sistema de Información Geográfico, Estadístico y Poblacional y Estadístico - Sigpe (2020), que no solo se nutre de la cartografía oficial del país, es decir, la del Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC), sino que también elabora cartografía participativa que permite llegar a capas más profundas y detalladas de los territorios. Este tipo de análisis aporta información sobre las coincidencias de expectativas, pretensiones y sucesos en espacios geográficos donde convergen actores disímiles, entendiendo la noción de actor, tanto desde una perspectiva marxista, como desde una perspectiva crítica, reconociendo sus identidades, lenguajes y epistemologías.

La visión intercultural, sumada a la comprensión territorial de los fenómenos, favorece la comunicación a través de un len-

guaje que las comunidades entienden fácilmente, porque toma de base sus mismas comprensiones y maneras de decir y expresar el conflicto y el territorio. Este acercamiento favorece la construcción de confianza y el compromiso entre los actores, aun en los casos en que no se comparten las apuestas ideológicas y políticas.

La interlocución en espacios locales, que se nutre de la comprensión espacial e intercultural del territorio, de acuerdo con la experiencia del IEI, abre el camino para construir formas de interlocución entre el gobierno y las comunidades, con argumentos que salen de las nuevas comprensiones del territorio.

El IEI actúa para transformar realidades en este tipo de contextos. No obstante, su eficacia llega, en la mayoría de los casos, hasta la gestión de estos conflictos, no necesariamente a su solución. Esto quiere decir que generalmente el trabajo del instituto termina en el momento en que los actores locales en disputa se hacen cargo de afrontar sus diferencias y construir gobernanza local, capaz de dialogar con lo gubernamental central para tramitar y, algunas veces, transformar las conflictividades en las que están envueltos.

Colombia ha sido y sigue siendo uno de los países más desiguales de América Latina; enfrentamos barreras de inequidad que parecen impasables. En ese contexto, la noción de paz, por más de que se desee otra cosa, tiene que ser necesariamente imperfecta. Nuestra nación tiene una de las mayores concentraciones de la propiedad rural del mundo (Duarte y Castaño, 2020); esto se agrava con la amplia presencia del narcotráfico, que es una amenaza permanente desde un punto de vista no solo interno, sino también global y geopolítico (Fajardo, 2001). Desde este estado de cosas, el problema del diálogo para la construcción de paz no solo pasa por lo político, que acabamos de mencionar, sino que debe sobrepasar la ilegalidad que

alcanza tanto la supervivencia y la pacificación local, como la viabilidad del país nacional. En este difícil contexto las convenciones conocidas sobre la paz se debilitan y se tienen que reinventar, porque no siempre se trata de ejércitos diferentes en combate, sino que incluye, en ocasiones, la presencia de crimen y la delincuencia sin reglas, y otros fenómenos emergentes que son particulares de cada zona.

El trabajo inicia con el estudio profundo de cada territorio donde hace presencia. Inicialmente investiga usando fuentes secundarias, caracterizando las zonas con estudios previos e investigaciones antecedentes. Generalmente existen en el IEI estudios cartográficos sobre las zonas, que se han ido perfeccionando gracias al Sipge, desarrollado en los últimos años por el Instituto (Duarte y Bolaños-Trochez, 2017).

La información del Sipge produce una serie de mapas que facilitan ver, a escalas locales muy específicas, realidades que conocen bien sus habitantes y que habitualmente no se encuentran en otros lugares registradas, con el valor agregado de verse en juego como capas superpuestas, que aumentan la capacidad para reconocer de manera más completa la conflictividad presente, así como las oportunidades y potencialidades para superar las diferencias. El lenguaje visual resulta fácil, comprensible y preciso para comprender lo que sucede y converge en cada zona.

Cuando no existe cartografía detallada, se inicia el levantamiento de la información con fuentes secundarias, que después se complementa con estudios en los lugares y con cartografía social. Esta última permite obtener información sobre diferentes tipos de realidades en los territorios que son relevantes para la comprensión de las conflictividades desde la mirada y comprensión de los mismos actores. En este mapeo se pueden reconocer: zonas de reserva forestal, infraestructura presente en la zona, usos de la tierra, presencia de grupos armados y

de minería, territorios indígenas, afro o campesinos, títulos de propiedad, organizaciones presentes, productos y cultivos de la zona, y muchas otras categorías y variables que conectan todos los datos visualmente. Estos datos se consideran capas de información que se pueden analizar cualitativa y cuantitativamente, pero, sobre todo, espacialmente, con las comunidades y actores. Al sobreponer las capas emergen comprensiones nuevas que ayudan a ver de otra manera el conflicto y también su gestión y transformación. Esta cartografía es material que, en nuestra experiencia, ha sido valioso para que las comunidades y actores se comprendan mejor a sí mismos, resignifiquen su historia y proyecten su futuro.

Los diagnósticos territoriales, que surgen de estos procesos, generalmente muestran qué necesidades de capacitación y formación tienen los actores para comprender mejor su realidad. Igualmente, revelan cuáles son las limitaciones para el diálogo, la falta de conocimiento sobre lo político, jurídico, productivo y cultural, y sobre cómo negociar. De estos diagnósticos se parte para proponer y construir en conjunto con las comunidades procesos de formación (Amaya et al., 2016). Estos procesos se realizan a la par que la profundización sobre la conflictividad presente en el territorio y, el reconocimiento de los factores sociales, culturales y económicos que se relacionan con la problemática.

Cuando se tiene una comprensión de los conflictos y sus variables intervinientes, se organizan los espacios de interlocución, que en muchas ocasiones toman la forma de mesas de diálogo entre los actores, donde toda la información aportada por la cartografía y los análisis conjuntos, y lo que se ha ido construyendo en los espacios formativos, permite dar curso y tramitar las diferencias. El IEI ha puesto en consideración de los grupos y actores algunas metodologías para llevar estas mesas, sistematizar los procesos y hacer seguimiento a los acuerdos que surjan.

Uno de los elementos que mejor caracteriza el trabajo del IEI en estos espacios, es la investigación previa que realiza para conocer a fondo los territorios sobre los que actúa. Este trabajo incluye ver y entender desde distintas perspectivas, los datos y acontecimientos de la escena social, profundizando en las particularidades y en los puntos en común con otros territorios. Esto se hace previamente, para poder construir y perfeccionar este análisis luego con actores específicos. El uso de los mapas construye un lenguaje fácilmente comprensible, contundente, a través del cual hablar, rompiendo la retórica y persuasión que caracteriza la conflictividad, para avanzar en la gestión, el posterior acuerdo y la transformación de la conflictividad, sobre bases más firmes (Duarte y Bolaños-Trochez, 2017).

La cartografía permite ver el traslape de intereses, la presencia de actores diversos y lo que produce esto en los territorios. Se puede observar, por ejemplo, cuando coincide en un mismo territorio pretendido una reserva forestal, un espacio al que aspira una comunidad campesina, un título de propiedad colonial o minero y una zona de cultivo de un propietario particular. Este tipo de situaciones vistas al mismo tiempo sobre los mapas permite a los actores tener otra perspectiva, complejizar su mirada y proponer alternativas que no habían podido ver antes.

La mejor comprensión del conflicto estimula un cambio de perspectiva que facilita el diálogo posterior, y en algunas ocasiones, si no logra transformar completamente el conflicto, permite por lo menos atenuar sus efectos o tramitar las diferencias de manera que no se llegue a la violencia. Para que esto suceda, no se trata solo de hacer un análisis de la cartografía disponible, sino de formarse para perfeccionar el diálogo, de estudiar aquello que no se sabe y que puede contribuir a comprender mejor la situación y establecer los mecanismos para el diálogo, como reglas de juego que permiten sostenibilidad en los acuerdos y el seguimiento a los procesos.

La experiencia del IEI en los procesos de diálogo con las comunidades y actores del conflicto por la propiedad de la tierra y las características del conflicto armado interno en Colombia, parece indicar que mientras se mantenga una visión extensiva de la propiedad de la tierra en todos los actores que la pretenden, es decir, campesinos, indígenas, afrodescendientes, empresarios, industriales del campo, gobierno, entre otros, el conflicto no se va a resolver y la paz perfecta no va a llegar.

El cambio necesario, transformar el paradigma del desarrollo rural, tomará largo tiempo y quizás no se logre totalmente. Estos procesos han estado presentes históricamente y aún se mantienen, atravesando incluso a las nuevas y futuras generaciones (Duarte et al., 2019). La sociedad colombiana, que debido a la influencia de las ideas modernas y posmodernas reconoce que la mayor riqueza actual no está en la tierra, sin embargo simbólicamente no prescinde de esta medida para considerar la justicia o la injusticia social que atiza el conflicto. Lo que se ve en juego es, finalmente, la contraposición de visiones del desarrollo en la ruralidad, que como ya se ha mencionado, pasan indefectiblemente por el uso y la propiedad de la tierra.

Las conversaciones sobre la productividad de la tierra, encadenamientos, tecnología, alianzas después de procesos formativos y espacios de interlocución exitosos, empiezan a ser posibles como maneras de resolver los conflictos. Es muy difícil cambiar la razón de la tierra en el país, la lógica de la propiedad, pero es posible trabajar técnicamente para modificar los términos de la ecuación del conflicto, aportando nueva información, datos, investigación, que, si bien no resuelven los problemas entre los actores, ayudan a modificar el modo en que ese conflicto se expresa localmente, lo cual hace más fácil abordar estas diferencias. Cuando las soluciones o formas de transformación de las tensiones territoriales se avizoran más

locales, se ve más fácil la posibilidad de acotar el alcance y hacer seguimiento a los acuerdos y logros.

De todo este proceso de análisis del territorio, formación e impulso al diálogo con reglas y método, uno de los mayores aprendizajes ha sido entender que la paz híbrida e imperfecta se construye justamente en este tipo de espacios locales de interlocución étnica, y que este camino permite ver de manera más rápida avances en la construcción de paz que en la totalidad del país. El IEI acompaña, desde 2015, mesas afro y campesinas de todo el país y algunas mesas indígenas fuera del Cauca, puesto que en ese departamento el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) ha desarrollado sus propios espacios de interlocución. Este tipo de encuentros han sucedido junto con otros procesos de diálogo nacional, y hemos visto que cuando esto ocurre así, la concurrencia entre los dos planos se favorece y fortalece en beneficio de todos.

En principio, el IEI hace labores de secretaría técnica en los ámbitos de interlocución, y cuando las partes en un conflicto han estado de acuerdo, también ha hecho labores de mediación. Lo más importante en este quehacer de apoyo a la construcción de paz ha sido no perder la independencia y la autonomía para obrar y pensar. Esta manera de actuar ha sido en la mayoría de los casos bien valorada y aceptada, porque la participación en los espacios de diálogo no es solo de mediación o de consejo a las partes, sino que está acompañada de investigación y autonomía para decir a cada cuál lo que estamos viendo. Las comunidades nos han reconocido como buenos componedores de diferencias, capaces de decirle al Estado que no ha cumplido, o a la comunidad, que el camino que ha tomado no va a llevarlos a resolver sus conflictos. Esto no siempre juega a favor, pero en la mayoría de los casos es escuchado.

Como ya se mencionó, los espacios de interlocución siempre se acompañan con espacios de formación. Realizamos diplomados con las comunidades, seminarios, cursos cortos, eventos periódicos de reflexión colectiva, los cuales buscan elevar el nivel de las discusiones y llevar alternativas para resolver las conflictividades. Las propuestas de formación emplean pedagogías activas, colaborativas, emancipadoras, populares y comunitarias (Amaya et al., 2016). Los contenidos y la manera de llevar la formación se construyen con la gente e incluyen, cuando la experticia está en algún actor de la comunidad, que estos funjan como maestros. La formación se fundamenta en necesidades sentidas, en temas críticos para fortalecer la interlocución entre sí o nacionalmente, o para actuar con mayor propiedad en el territorio: desarrollo rural, derecho agrario, género y muchos otros temas que dependen de los procesos y de lo que se requiere saber en la coyuntura (Duarte, Duque y Quintero, 2018).

En el marco de las mesas también se hacen otras labores de asistencia técnica a las discusiones legales, se brinda asesoría para que se presenten solicitudes frente al Estado, se tramiten demandas ante las instancias que se requiera y se impulsen procesos tan importantes, como los de consulta previa. El IEI ayuda en la traducción intercultural entre los actores, fomentando en los espacios de formación la familiarización con los lenguajes y formas de comprender de las contrapartes, con la intención de que, posteriormente, los mismos actores se hagan cargo de desarrollar estos diálogos y transformar, si les es posible, sus conflictividades.

En este proceso de acompañar a las comunidades e instituciones hemos consolidado una manera de actuar que se fundamenta en las propias prácticas y saberes de los actores, se perfecciona con los datos y la investigación y se nutre con estrategias de diálogo, sistematización y seguimiento. Se trata de procesos dinámicos de investigación y acción que se trabajan

con las comunidades y sus autoridades, sin suplantarlas, para que fortalezcan su empoderamiento y le den sostenibilidad a los procesos.

A pesar de los aprendizajes y de procesos exitosos, no siempre la conflictividad, especialmente hablando de territorios rurales, se transforma positivamente. Si se entiende que el problema de la ruralidad y de la tierra no tiene cómo resolverse bajo una visión extensiva de la propiedad, que es la que predomina en el país desde siempre, lo que se asegura con la investigación, la formación y el acompañamiento al diálogo es el empoderamiento local para la construcción de acuerdos que mitigan los efectos del conflicto. Lo que se logra como resultado de la acción social sobre estas situaciones, se puede considerar, como se viene sosteniendo hasta aquí, una paz imperfecta y perecedera, cuya fragilidad aflora periódicamente en el país.

4.3 DIÁLOGOS DIRECTOS ENTRE ACTORES EN DISPUTA

Otra dimensión del trabajo del IEI para apoyar la construcción de paz hibrida e imperfecta es la de los diálogos directos entre contrarios. Este trabajo lo realiza la línea de Movimientos Sociales y Construcción de Paz y para ello requiere de estrategias de innovación para el diálogo, salir de lo conocido y habitualmente trabajado para posibilitar que este tipo de encuentros, considerados imposibles, se den.

Estudiar a fondo estos conflictos locales con impacto nacional, es fundamental para entender de manera no estereotipada y propia, lo que sucede. Igual que en el caso de los conflictos por el uso y tenencia de la tierra, lo primero que hace el instituto es estudiar a fondo la conflictividad en el marco del terri-

torio, hacer cartografía del conflicto y de los intereses en juego e identificar los actores clave para transformar las tensiones. Las formas de aproximarse a las partes en disputa pueden variar. Algunas veces empieza con una consulta a las bases, otras se inicia consultando a algunos líderes en la comunidad. Pero también se puede partir de otros actores al margen de los procesos sociales, que poco a poco facilitan llegar a quienes son más relevantes o significativos para tranformar la situación. Se trata, al final, de buscar a personas cercanas que conozcan el conflicto y que tengan confianza ganada con quienes se confrontan, de suerte que sea posible acercarse e ir construyendo un espacio para trabajar. Esto se da también en procesos más grandes de paz a nivel nacional o global, pero aquí la diferencia radica en el estudio profundo del conflicto, empezando de una manera particular desde los actores principales, su simbología, motivaciones, saberes y deseos, que en este marco tienen particularidades étnicas y culturales, porque se han constituido en contextos específicos y han desarrollado sus prácticas y formas de vida en ellos.

El IEI no impone el diálogo ni tampoco su presencia en ningún espacio. En cambio, está cerca, estudiando lo que sucede. Su presencia, como ya se ha mencionado, es territorial, por eso no actúa igual en todos los procesos; estudia el contexto y cada vez se acerca de modo distinto. Es clave reconocer la particularidad del problema y de cada actor a fondo. Se acude a entrevistas, etnografía, estudios antecedentes, información institucional y de otros actores cercanos, incluidas las comunidades que los albergan.

En un mismo territorio pueden confluir muchos asuntos y diferencias entre personas, que no siempre están preparados para sentarse todas a la vez y desde el primer momento. La expectativa es lograr un proceso de acercamiento y de persuasión que permita juntar a algunos y poco a poco, si es posible, a todas las partes.

El IEI ha trabajado en fomentar conversaciones entre partes en disputa, propiciando encuentros improbables entre ellas. Esta idea de juntar a los contradictores, y concebir esto como un diálogo difícil, poco probable, es originalmente de Lederach (2008). La visión del autor, en su obra *La imaginación moral*, da luces para promover entre los contrarios diálogos novedosos y creativos, que puedan partir, incluso, de epistemologías distintas. Lederach (2008) llama "Imaginación moral a la capacidad de imaginar algo anclado en los retos del mundo real, pero a la vez capaz de dar a luz aquello que no existe" (p. 57), y esto es posible en espacios locales, donde otras culturas y maneras de ver el mundo son alternativas.

Un ejemplo de ello ha sido el diálogo propiciado entre enemigos y opositores diversos (empresarios, indígenas, afrodescendientes, campesinos, excombatientes, gobierno) para lograr una visión compartida de dos territorios presionados fuertemente por la violencia en el país, el norte del Cauca y Buenaventura región. La idea más poderosa de este proyecto, es que es posible reunir a un grupo de personas que no confían entre sí, para pensar un territorio que les es común y sobre el que tienen intereses que comparten. Apoyados en la visión de Kahane (2018), esta propuesta se traduce en que es viable colaborar con personas en las que no confiamos y que no son nuestros amigos, con quienes estamos en desacuerdo sobre los problemas que enfrentamos, sus causas y las soluciones, pero aun así podemos avanzar libre y creativamente en algunos proyectos conjuntos.

Han pasado varios años del ejercicio inicial, en el 2017 que partió de una alianza con Reos Partners para la co-facilitación de un espacio de diálogo con actores diversos. El grupo se ha mantenido motivado y es semilla de nuevas alianzas para ampliar su campo de acción. Viendo el panorama con realismo, el trabajo no ha aportado a la construcción de una paz estable y duradera, universal y perfecta. El ejercicio ha logrado que actores

disímiles, líderes de territorios, empresas, gobierno y fundaciones del norte del Cauca y de Buenaventura, contradictores muchos de ellos, se pongan de acuerdo en prioridades para sus regiones y gestionen cambios que minimicen sus tensiones y generen oportunidades de diálogo social. Son quizás logros pequeños y puntuales, pero que han sido significativos para reducir tensiones. El trabajo de encuentro, el diseño de una manera de dialogar que reconocen como un espíritu que los inspira al acuerdo y a la reconciliación, está detrás de muchas decisiones y espacios que ellos admiten tuvieron un punto de inflexión en su trabajo conjunto.

No albergamos la esperanza de que no vuelvan a enfrentarse, pero creemos que se pueden mirar de otra manera y que lograron pequeñas colaboraciones que antes eran impensables. Es un trabajo de imaginación moral en el sentido de Lederach (2008), una inspiración que trasciende el tiempo compartido; un intangible que ha impulsado a los participantes, organizaciones y comunidades que les rodean a realizar algunos diálogos improbables, y hasta algunos proyectos en conjunto que prometen incidencia. Un ejemplo indirecto es el proyecto de construcción de una carretera que une dos municipios y que transformará el comercio y la productividad de la zona, a través del beneficio del gobierno de obras por impuestos, la construcción de acuerdos que reducen su actual nivel de confrontación por la tenencia de algunos territorios. Estos proyectos y cambios no se pueden atribuir a estos diálogos y encuentros facilitados, pero muchos reconocen que fue un espíritu inspirador para muchas realizaciones.

Durante el ejercicio inicial, un grupo absolutamente contrario y plural construyó cuatro escenarios de futuro probables, útiles y diferenciados para el norte del Cauca y para Buenaventura región. Dos de los escenarios avizoraban el resultado de las elecciones presidenciales y el impacto que el triunfo de los

principales candidatos tendría. Los otros dos se referían a lo que haría la población local para negociar cualquiera de estos resultados. Si bien ganó uno de los candidatos y esto anulaba el resto de los escenarios, surgieron dos que describían la posible actitud y actuación de los actores locales frente al nuevo gobierno. Esta comprensión quizás fue la que mejor contribuyó al acercamiento de los actores disímiles, que se hicieron, a esta altura, protagonistas. Uno de los escenarios describía una comunidad pasiva y víctima de la situación del entorno, y la otra mostraba un cuerpo local intersectorial que se organizaba y luchaba por sus intereses. La convicción de estos escenarios inspiraron el tipo de relacionamiento que esperaban tener en adelante y empezaron actuar en la práctica.

La metodología ensamblada del IEI y de Reos Partners orientó los primeros encuentros y el diálogo entre los participantes. Esta metodología emplea estrategias de creación, que encuentran sus orígenes en el MIT y el trabajo de Scharmer (2009), herramientas y técnicas del diseño centrado en las personas, en el lego como un juego para prototipar, mapear y analizar, y en herramientas de análisis de coyuntura, investigación de las realidades conflictivas con cartografía y diálogo sociales que han caracterizado el trabajo del instituto.

La dinámica de trabajo implicaba, como fundamento, la teoría de Kahane (2018) sobre la colaboración elástica con el enemigo y la trayectoria y la experiencia del autor en la construcción de escenarios de futuro. Este grupo de contrarios reunidos en espacios periódicos de tres días, durante dos años, supo construir un gran relato épico para su empoderamiento y se permitió colaborar de manera flexible (elástica) para promover proyectos de diálogo y trabajo conjunto que todavía se está perfeccionando.

De este proceso, y de otros en los que se fomenta el encuentro entre actores improbables, hemos aprendido que, aunque

es mucho más fácil conversar con quienes estamos de acuerdo o con los que encontramos simpatías personales e ideológicas, los diálogos improbables, con los opuestos y distintos, son muy importantes para promover y profundizar la posibilidad de construir espacios de paz. Las dinámicas de encuentro se pueden ir perfeccionando, así como la forma de lograrlos, sin obviar el carácter diverso de nuestra sociedad y sin forzar la homogeneidad.

Los diálogos entre fuertes opositores son muy complicados; pueden ocurrir muchos encuentros donde las partes expresan sus posiciones, se descargan, hacen catarsis, expresan sus prevenciones y, aun así, no se avanza, pero poco a poco, si se logra conservar el espacio y las personas mantienen firme su proceso, la conversación que se creía imposible puede emerger. Una vez se consigue, casi nunca termina, pues siempre será necesario seguir hablando, profundizando; esto es más cierto aun si se habla de comunidades con tiempos y ritmos diferentes. El espacio de diálogo abierto para lograr acuerdos puede acabar con acuerdos mínimos, pero todo lo que se ha fracturado y dañado en el tiempo necesitará de más encuentros, quizás de un proceso más largo. Este tipo de acercamientos son más sencillos si se hacen localmente entre actores que claramente pueden llegar a entender sus diferencias y sus intereses compartidos.

La expectativa de estos encuentros –aunque no se llegue a la reconciliación, el perdón o la paz– es que cambie a las personas que participan de él. Esa puede ser una premisa que aplique a todos los diálogos. Cuando una conversación es real, nadie sale igual que como entró. Se puede dialogar incluso en medio de la guerra y del conflicto. Y si bien no es lo ideal, a veces es necesario y permite que se pueda disminuir la intensidad del conflicto y avanzar hacia los acuerdos y al cese de hostilidades.

Hemos visto muchos diálogos fracasar porque el conversar se vuelve una estrategia y no un proceso real; en estos casos es

necesario el facilitador para fortalecer el sentido del espacio y la intención verdadera de dialogar; sin ello puede que no surja la concertación. Cuando el diálogo es una estrategia, es arriesgado, pero a veces no se cuenta con nada más y hay que hacerlo así. Lo más complicado de los diálogos improbables es que generalmente se llega a este con convicciones muy profundas que no se quiere o no se está dispuesto a cambiar. Esto es muy complicado, porque para entrar al diálogo hay que estar dispuesto a modificar creencias arraigadas o, por lo menos, a revisarlas. Es importante aprender a dudar de aquello en lo que se cree y estar presto a corregir errores y cambiar percepciones que, muchas veces, están fundamentadas en ideas o prejuicios acerca de otros.

El diálogo es un proceso que no siempre avanza de menos a más, o del desacuerdo al acuerdo. Muchas veces avanza y se devuelve. Se puede creer que ya pasó la fase de construcción de confianza, pero se puede regresar a la desconfianza, cuando las heridas han sido profundas. Entonces, es importante entender qué se ha dicho y qué se ha acordado hacer cuando el diálogo retrocede. El facilitador debe estar hablando permanentemente con todos para ver cómo va el proceso, y mantener conversaciones permanentes, individuales y grupales, según se necesite.

No hay que tener miedo a lo que suceda en espacios de debate democrático; es natural que se discuta y se pongan en juego las ideas, las cuales se pueden contradecir manteniendo el respeto al otro, sin agredirlo. Esta posibilidad de pensar diferente se debe estimular para hacer tránsito hacia la paz híbrida, como quiera que esta pueda ser posible, aun si es imperfecta. No se puede renunciar al debate y esto a veces es confuso para las personas, porque en tiempos de polarización no resulta fácil centrarse en las ideas, entonces, los límites se pierden y se agreden las personas. Traspasamos muy fácilmente la frontera entre ser adversarios políticos, el simple hecho de pensar dis-

tinto y ser enemigos. Cuando todo esto se equipara se puede llegar a pensar que podemos eliminar o suprimir al otro para recobrar la armonía.

La reconciliación pasa por la reconstrucción de lo roto. Esto es fundamental, ya que lo que se ha fracturado por más que se repare, tiene sus marcas y sus cicatrices, no es perfecto, pero aun así, puede ser viable, bajo condiciones de estas viejas heridas es posible convivir. En Colombia se han hecho grandes esfuerzos para acercar a contrarios, y sus réditos son más grandes, como se ha venido sosteniendo aquí, cuando la visión no es convencional y perfeccionista, sino híbrida e imperfecta.

Viendo el panorama con realismo, este tipo de ejercicios no aportan en muchas ocasiones a la construcción de una paz duradera, universal y perfecta, pero logran lo imposible para actores puntuales desde siempre contradictores. El diálogo suscita una narrativa en el contexto y en los participantes que movilizan procesos en los territorios hacia el acuerdo y la convivencia.

El relato del enemigo, la invención del otro contradictor, es un concepto moderno que se puede subvertir. Aprendimos a dividir el mundo en, por lo menos, dos orillas. Según la orilla en la que nos ubiquemos marcamos a los demás como enemigos (Castro, 2000; Ramírez y Londoño, 2020). Situados en cualquiera de estos discursos hay que impulsar los cambios. No albergamos la esperanza de que los opuestos no vuelvan a enfrentarse, probablemente al no responder a la paz propuesta desde el centro, se pueda perpetuar el conflicto o solo bajar su intensidad. No creemos en una paz perfecta, como ya se ha dicho, pero creemos en que los antes enemigos se pueden aprender a mirar de otra manera y deponer la violencia por colaborar alrededor de intereses locales, pequeños y comunes.

4.4 CONCLUSIONES

En un contexto tan heterogéneo, complejo y desafiante, el IEI se propone aportar a la paz local, hibrida e imperfecta. Cada investigador se hace fuerte y reconocido en algunos temas, gana algunas confianzas territoriales y aprende actuar en cierto tipo de conflictividades. En este marco de flexibilidad que destaca la acción, no se habla solo de paz liberal, convencional, universal, sino que se intenta promover una paz acotada y territorializada.

El trabajo que realiza el IEI se desarrolla en lugares puntales, en tiempos reducidos, lo que implica aprender de las diferencias y proponer y construir participativamente programas que, aun en las ocasiones en que se hacen con el Estado, se adaptan a entornos complejos donde la fuerza está en los gobiernos locales, las organizaciones sociales y en los territorios. No hay una forma de llegar a la paz perfecta por el camino que proponemos, no solo por las técnicas empleadas, sino porque la experiencia nos señala que hay visiones sobre la propiedad, la vocación, el uso y la tenencia de la tierra, que no cambiarán fácilmente ni siquiera reconociendo que desde miradas más generalistas, la tierra no es la fuente de mayor riqueza en la actualidad.

El acompañamiento del IEI empieza con: 1) el diagnóstico contextuado con las comunidades diversas, que incluye una visión cartográfica y bien informada de todos los intereses en juego en un territorio determinado. Esto se hace usando métodos participativos y cartografía social. 2) Continúa con una estrategia de solución corta y articulada que trata de sumar los intereses de todas las partes. Esta estrategia puede incluir mesas de diálogo y otras herramientas para la interacción entre las partes. 3) El proceso implica la construcción del interlocutor y, al mismo tiempo, el planteamiento del diálogo. Este proceso necesariamente requiere que las personas se formen. La educación ayuda a elevar el nivel de la interlocución en todos los aspectos. Cuando los ac-

tores se sientan a dialogar se identifica un modo de resolver o transformar el conflicto que permite que las problemáticas se expliciten y puedan resolverse. Lo novedoso es que lo que hace el instituto no se refiere a promover el desarrollo de competencias para intervenir en conflictos, sino que trata de mostrar información calificada, y ayudar a ver y sensibilizar la capacidad de cada actor para que pueda ver con ojos nuevos lo que sucede, más allá de la propia ideología y marcos de referencia.

Esta mirada nueva que se promueve permite ver los resquicios, los espacios para movilizar un cambio, el hilo que se puede tirar para desenredar la madeja, identificando la vuelta que puede hacerse en la situación para que el nudo se deshaga. Lo que se promueve entonces es la capacidad de fluir con las situaciones, se impulsa a las personas a lograr situarse en una actitud flexible y móvil, pero con la agudeza visual suficiente para ver y comprender qué pasa. Max Neef (1992) describía este estado como un *derivar en estado de alerta*. Es una actitud vital, existencial, de fluir, de entender un mundo que no está hecho como un absoluto, sino que permanentemente se está haciendo.

Para trabajar con conflictos, y eventualmente apostarle a construir una paz, hay que ser muy elástico, capaz de adaptarse y lograr que lo que haya que transformar se cambie con todos los actores que hacen presencia en los territorios y en los procesos sociales. Para que esto suceda se apela a la capacidad de las personas para pensarse a sí mismas, a su *imaginación moral* para idear lugares y posiciones nuevas para afrontar sus realidades. El IEI funge como un actor y todas y cada una de las personas y de las organizaciones, comunidades e instituciones con las que estamos trabajando también se constituyen en parte fundamental de la experiencia.

Para poder fluir en los distintos sucesos hay que tener, en primer lugar, autonomía, la cual no tiene que ver con ser depen-

diente o independiente; somos interdependientes en los territorios. Se trata de conservar la posibilidad de decir y hacer siempre lo que se piensa sin perder la relación de interlocución con las comunidades y los distintos actores.

En segundo lugar, para poder fluir es muy importante mantener siempre presente que el instituto tiene identidad como universidad, caracterizada por su cientificidad, rigor, motivación por estudiar y por conocer profundamente las realidades. Esto permite aportar a los actores sociales novedades y emergencias sobre sus realidades, con soportes y análisis que puedan usar para conocerse mejor y tomar decisiones bien informadas y, finalmente, que dentro de este mismo espíritu se destaca la visión corporativa. Como universitarios somos cuerpo, somos colectivo, no trabajamos en forma individual. Esto no es solo válido para pensar el IEI, sino para pensar la sociedad; afrodescendientes no pueden vivir sin indígenas, indígenas sin empresarios y gobierno, empresarios sin gobierno. Esta es una convicción que los enemigos suelen constatar, que en ocasiones los transforma y los impulsa a colaborar.

El Instituto de Estudios Interculturales no es un grupo solidario de las comunidades, no es un asesor de la empresa o del gobierno, es un colectivo de universitarios que creen profundamente en la autonomía del conocimiento y la acción. Por eso fluir con las situaciones, en contextos que requieren de propuestas innovadoras, abiertas, congruentes con su naturaleza y, además, conservar la posibilidad de pensar y actuar, es fundamental. Para lograr hacer esto hay que conseguir estar en los lugares donde suceden los conflictos, ganarse un lugar de interlocución y que otros lo escuchen, y dialogar en todos los idiomas, fungiendo, cuando esto posible, como traductores interculturales. Se trata de saber escuchar a las partes y de lograr colocar un interés por encima de otros, que incluya el deseo de todos y que conecte las partes.

En este marco se habla de paz construida en ámbitos locales; paz imperfecta, híbrida, que pasa por propuestas de actores organizados que han logrado ponerse de acuerdo sobre visiones del territorio y formas de gestionar algunos de sus conflictos, entre otras posibilidades. Se trata de hablar sobre prácticas y trayectorias de construcción de paz en las que se apoya a las comunidades, subvirtiendo las distancias entre ideas de paz y prácticas de paz con nombres diversos. Las prácticas de paz son el resultado de procesos sociales que les han dado lugar en territorios interculturales. No surgen en abstracto, sino que emergen de promover el diálogo a través de distintas estrategias como mesas de diálogo, diálogos improbables, encuentros, y otras estrategias que las organizaciones y movimientos sociales piensan y experimentan.

Mato (2003) llama a este campo que estudia prácticas, y no solo ideas, reflexiones y perspectivas, *Estudios y otras Prácticas Intelectuales en Cultura y Poder*, como una perspectiva alterna a la de los estudios culturales, que toma distancia del llamado "giro decolonial" para poder hablar de otros conocimientos que se producen desde el margen, que no vienen de los intelectuales convencionales, que los generan los pueblos, incluso sin dominar las letras, en sus lógicas todavía coloniales o premodernas; prácticas intelectuales que vienen de grupos, comunidades, organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, de distintos sectores sociales que no siempre escriben lo que hacen y piensan, pero que pueden dialogar con otros saberes académicos construidos desde lugares convencionales y que el Instituto promueve y, muchas veces, acompaña, pero que no sustituye.

Desde el IEI se trabaja con todos los actores. Algunas veces pareciera que trabaja con las élites políticas, sociales o económicas; actores clave que, aunque sean de las comunidades, son élites. Esto no es así voluntariamente. Cuando el instituto se

propone crear condiciones para el ejercicio de derechos, trata de trabajar con todos los actores. Hacemos investigación-acción participativa y comunitaria; una forma de investigación aplicada que nos caracteriza. Y lo hacemos pensando en gestionar los conflictos y apoyar la transformación de las condiciones para que haya garantía para el ejercicio de los derechos de los actores sociales en tensión. Esta idea se ha ido transformando en el tiempo, se ha perfeccionado.

Es importante trabajar en la paciencia, tanto con la situación, como con lo que no se puede cambiar y con los diferentes actores, validando la posibilidad del diálogo, incluso con algunos con los que ni siquiera hay acuerdo o afinidad. La convicción principal es que es importante estar ahí, no irse de la mesa, del espacio, de la comunidad, de la interlocución con el gobierno, de esas palabras o de ese lenguaje por incomprensible o precario que parezca, aun en los momentos en que el resultado no es bueno. El espíritu del IEI es siempre estar ahí, incluso cuando parezca que no debemos estar, o aun cuando pasemos por incómodos o molestos. En esos casos estamos cerca, actuando con información, estudiando, investigando, pero también trabajando con una sensibilidad especial para saber cuándo, dónde y cómo estar, sin perder el sentido de lo que hacemos.

El instituto navega en los bordes, siendo en muchos casos un traductor para tender puentes entre la Colombia premoderna, moderna, y cuando cabe, incluso posmoderna. Esa manera de actuar, es una forma de aproximarse al conflicto, que se refleja en los equipos de terreno, conformados por gente joven o de pensamiento joven y flexible; sensible, bien formada, cada vez mejor y más cualificada.

Cada actuación en situaciones de conflicto se convierte en una oportunidad de aprendizaje que luego se revierte en lo que hacemos. El Instituto de Estudios Interculturales ha aportado a la

construcción de la paz imperfecta e híbrida. Su mayor aporte es producir conocimiento y diseminarlo. Ha recopilado información cartográfica, informes que han sido base de decisiones públicas, poniendo un lenguaje nuevo para que grupos en orillas opuestas puedan dialogar.

Una parte importante del trabajo del instituto tiene que ver con el relacionamiento, con construir relatos sorprendentes que surgen de la misma gente, de las comprensiones que emergen de sus experiencias y realidades. Relatos que permiten a los actores ver nuevas perspectivas que no resultan obvias a simple vista desde sus propios lenguajes. Por ejemplo, mostrar cómo trabajar por el bienestar de los grupos de interés puede ser rentable, cómo lo mejor que puede tener una empresa es un sindicato bien formado; entender cómo pertenecer al sindicato y trabajar por la organización puede mejorar las condiciones laborales del sindicalizado; argumentos que pueden ser contra intuitivos, y que logran el efecto de cambiar el foco y la perspectiva para colaborar con el otro, y en ocasiones, transformar la visión que ha sostenido una confrontación.

Otro elemento fundamental en el trabajo es la capacidad y el esfuerzo por facilitar una sensibilidad nueva frente al otro desconocido o temido; frente a su cultura y sobre cómo lo que hacemos de una o de otra manera le afecta emotiva y simbólicamente. La marca del reconocimiento o del desconocimiento del otro frecuentemente está en la base de muchos conflictos. Hay muchos ejercicios de ponerse en el lugar del otro, de suscitar la comprensión intercultural de los actores, que finalmente se revierte en verlo nuevamente como otro ser humano.

El instituto pide a sus miembros que aquello que genera tensión y conflictos en todos lados se gestione, para que poco a poco se transforme en una oportunidad. Esto se hace apoyando la comprensión de los problemas con investigación, for-

mando actores que puedan comprender mejor su realidad y promoviendo espacios de encuentro, de diálogo de solución de problemas que luego les permita llegar a acuerdos y hacer seguimiento sobre sus avances. La labor, sin embargo, no se limita solo a lo que la academia aporta, ya que hay un trabajo en motivar, animar, escuchar, contener y acoger a los actores en medio de los conflictos, tratando de que se pueda recuperar el sentido en el trabajo y en la acción, en el encuentro y la interacción. El principio es que la gente desesperanzada, sin ideal ni sentido, no transforma nada; hay que conquistar la ilusión, el deseo y la convicción a través del trabajo. Esto se hace como parte de los procesos. Es un conjunto de actitudes en los facilitadores, que parte de las propuestas de formación y de las estrategias para el diálogo. De ahí la premisa que se impulsa desde el Instituto a sus miembros, a querer hacer todo distinto y con una nueva mirada. La intención es decirle a un país desesperanzado, fragmentado y dividido, que existen puentes, que pueden tenderlos y pueden cruzarlos entre orillas opuestas. No hay oposición crasa a una paz liberal, pero hay un diálogo para proponer la paz híbrida y local desde el empoderamiento de los que pueden agenciarla, por su capacidad de gobernanza territorial en escenarios diversos, sociales, económicos y culturales.

El instituto construye y actúa desde un relato épico en el que cree cuando trabaja. Relatos que permiten vivir y construir en medio de realidades muy difíciles. La complejidad de las situaciones impone ir haciendo y viendo para corregir o mantener lo que da resultado. El trabajo en el IEI convierte a las personas en expertas en derivar, como lo hacen también los pueblos en su caminar; fluimos para descubrir cuál es el recorrido que hay que hacer, cuál es el valor de las personas, sus saberes, palabras y prácticas, y no dejar pasar oportunidades de agencia desde estos lugares. Si bien lo que hacemos se puede resumir en investigar participativamente, formar desde perspectivas li-

beradoras, facilitar para permitir la agencia de los actores, motivar, alentar y construir con la gente relatos esperanzadores para continuar la vida, lo que hacemos en cada situación es flexible y se aprende en la medida que se penetra en la realidad; se aprende haciendo en articulación sensible con los actores sociales y sus necesidades.

BIBLIOGRAFÍA

Amaya, N., Duarte, C, Muñoz, M. R., Reyes, A., y Rodríguez, T. (2016). *Siembra campesinado. Herramientas para el fortalecimiento organizativo.* Sello Editorial Javeriano.

Duarte, C. (ed.). (2015). *Desencuentros territoriales I. La emergencia de los conflictos étnicos y territoriales en el departamento del Cauca*. Incanh.

Duarte, C. (ed.). (2016). *Desencuentros territoriales II. Caracterización de los conflictos en las regiones de la Altillanura, Putumayo y Montes de María.*

Duarte, C., y Bolaños-Trochez, F. (2017). La cartografía social: herramientas de análisis a las conflictividades territoriales desde los saberes locales y colectivos. *La Silla Vacía.* Recuperado desde https://lasillavacia.com/silla-llena/red-etnica/historia/la-cartografia-social-herramienta-de-analisis-las-conflictividades

Duarte, C., LaRota-Aguilera, M. J., Gómez, M. C., Ducká, E., Marulanda, J. L., Valencia, D., y Trujillo, D. (2018). *La estructura de la propiedad rural en el Cauca: perspectivas sobre las necesidades de tierra en contextos interculturales.* Sello Editorial Javeriano.

Duarte, C., Duque, K., y Quintero, A. (2019). *Siembra campesina. Material para el trabajo territorial y comunitario de las comunidades campesina.* Sello Editorial Javeriano.

Duarte, C., Paez, F. N., Cardoza, G. A., Ramírez, C. A., Montaño, M. E., Castaño, A. F., Correa, J. A., Marmolejo, M., Duque, A. M., Ochoa, M. F., y Trujillo, D. (2019). *La UAF y el ordenamiento territorial rural colombiano, 3 estudios de caso: Casanare, Cundinamarca y Bolivar.* Sello Editorial Javeriano.

Duarte, C., y Castaño, A. (2020). Territorios y Derechos de Propiedad Colectivos para las comunidades rurales colombianas. *Maguaré, 1*(34), 111-147.

Galtung, J. (2016). La violencia, estructural y directa. *Cuadernos de Estrategia,* (183), 147-168.

García, S., y Calcagno, D. (2019). La hibridación en los estudios de paz y conflictos. *Revista Chilena de Relaciones Internacionales, 3*(1), 160-178.

Harto de Vera, F. (2016). La construcción del concepto de paz-paz negativa, paz positiva y paz imperfecta. *Cuadernos de Estrategia,* (183), 119-146.

Hidalgo-Capitán, A., y Cubillo-Guevara, A. (2017). Deconstrucción y genealogía del "buen vivir" latinoamericano. El (trino) "buen vivir" y sus diversos manantiales intelectuales. *Revue Internationale De Politique De Développement*, (9). https://doi.org/10.4000/poldev.2517

Hoffman, O. (2016). Divergencias construidas, convergencias por construir. Identidad, territorio y gobierno en la ruralidad colombiana. *Revista Colombiana de Antropología, 52*(1), 17-39.

Kahane, A. (2018). *Colaborar con el enemigo - Cómo trabajar con quien no estás de acuerdo, no te agrada o no confías.* Universidad Autónoma de México.

Kaldor, M. (2005). Old wars, cold wars, new wars y la guerra contra el terror. *Política Internacional*, *42*, 491-498.

Mato, D. (2003). Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. En *Estudios Culturales Latinoamericanos - Retos desde y sobre la región andina.* Universidad Andina Simón Bolívar.

Max Neef, M. (1992). *El acto creativo*. Conferencia, Congreso Colombiano de Creatividad.

Muñoz-Muñoz, F. A. (2001). *Paz imperfecta.* En M. López (dir.), Enciclopedia de Paz y Conflictos.

Muñoz-Muñoz, F., y Jiménez-Arenas, J. (2015). Paz imperfecta y empoderamiento pacifista. En P. Cabello-Tijerina y J. Moreno-Aragon, *Diversas miradas un mismo sentir- Comunicación, ciudadanía y paz como retos del siglo XXI* (pp. 49-66). Plaza y Valdés.

Lederach, J. (2008). *La imaginación moral. El arte y el alma de construir la paz.* Grupo Editorial Norma.

López, M. (2004). *Enciclopedia de paz y conflictos*. Editorial Universidad de Granada.

Pontificia Universidad Javeriana. (2020). *Sistema de Información Geográfico, Poblacional y Estadístico-Sigpe*. Pontificia Universidad Javeriana. Recuperado desde *https://ieiportal.javerianacali.edu.co/arcgis/apps/webappviewer/index.html?id=3eac250cb1404d7bbf8aded5ff90db75*

Proyecto Visibilidad y Reconstrucción de la Sociedad Rural Colombiana. (2001). *La tierra y el poder político; la reforma agraria y la reforma rural en Colombia.* Proyecto Visibilidad y Reconstrucción De La Sociedad Rural Colombiana.

Ramírez, R., y Londoño, S. L. (2020). La escuela y el niño como víctima del conflicto armado en Tumaco-Colombia. *Jangwa Pana, 2*(19). https://doi.org/10.21676/16574923.3610

Richmond, P. (2011). Resistencia y paz postliberal. *Relaciones Internacionales,* (16), 14-46.

Sánchez-Mendoza, V., Lara-Gutiérrez, J., Rodríguez, A., Santamaria, L., y Carranza, J. (2017). El conflicto armado en Colombia: breve recuento histórico. En *Análisis del discurso en torno a los diálogos de paz.* Universidad Católica de Colombia.

Scharmer, O. (2009). *Theory U – Leading from the future as it emerges.* Barrett-Koehler Publishers.

SEGUNDA PARTE
TEMPORALIDADES Y TERRITORIOS

5. LOS TIEMPOS DE LA PAZ: ENTRE EL TIEMPO DE LA NACIÓN Y EL TIEMPO DE LOS SOBREVIVIENTES EN LOS TERRITORIOS DE LA GUERRA

Juan Felipe García Arboleda
Pontificia Universidad Javeriana (Colombia)

5.1 INTRODUCCIÓN

¿Puede el tiempo establecerse por decreto? A juzgar por las enseñanzas que nos ha dejado la sociología histórica sabemos que sí. Un caso ejemplar es el del papa Gregorio XIII quien ordenó revisar el calendario juliano y, a través de una bula papal, eliminó 10 días del año 1582, decretando que después del día 4 de octubre, no viniera el 5, sino el 15 (Elías, 2015, p. 77).

En este capítulo pretendo retomar esta premisa de la sociología histórica -sobre el diseño social del tiempo-, para llevarla al campo del análisis de los procesos de construcción de paz en los territorios en donde ha acaecido la guerra. Propongo que las políticas públicas que desarrollan un pacto de paz se encuentran enmarcadas dentro de una noción particular del tiempo, la cual es el producto de relaciones sociales de grupos humanos específicos que son tomados como punto de referencia de dicha concepción (Elías, 2015, p. 94). Basado en ello, en las dos primeras partes contrasto la noción de tiempo de los grupos humanos que diseñan y ejecutan las políticas públicas, con la concepción del tiempo de aquellos grupos humanos sobrevivientes a la guerra, quienes habitan los espacios sobre los cuales recaen las políticas. Partiendo de

la investigación que he realizado desde el 2009 en la Isla de Papayal (sur del departamento de Bolívar en Colombia)[17], en las partes restantes del texto describo la forma en que estos sobrevivientes a la guerra perciben los proyectos de paz nacional, cimentados en el viejo paradigma de reconstrucción económica, como prácticas de exterminio de las fuerzas vecinales en su territorio.

5.2 EL TIEMPO DE LA NACIÓN Y EL PARADIGMA DE CONSTRUCCIÓN DE PAZ EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

Norbert Elías escribe en su ensayo *Sobre el tiempo,* de 1984, "Aunque las diferencias entre los Estados nacionales pueden ser muchas, tanto unos como otros tienen, como representantes del mismo estadio de desarrollo social, ciertas características comunes de personalidad, entre las cuales se encuentra la experiencia del tiempo" (2015, pp. 151-152). Estas palabras coinciden con lo desarrollado en la afamada investigación de Benedict Anderson sobre el nacionalismo, publicada en 1983 en el libro *Comunidades Imaginadas*. El argumento que une estos trabajos es simple: los grupos humanos, que se autorreconocen como una unidad común en un cuerpo al que llaman nación, requieren realizar una operación de vaciamiento de las historias particulares de las partes que constituyen el todo. Dicha operación es la condición de posibilidad para que pueda emerger una experiencia común del tiempo nacional. La experiencia común se produce en el momento en que emerge un relato histórico homogéneo para ese grupo humano y es adoptado por este. Se trata del relato de la nación, del tiempo de la nación.

17 El caso lo he estudiado a profundidad en el libro *El exterminio de la Isla de Papayal. Etnografías sobre el Estado y la construcción de paz en Colombia.* (2019). Editorial Pontificia Universidad Javeriana. De ahí se extraen los principales argumentos de este capítulo.

Vacuidad y homogeneidad. Estas son las dos características con las cuales Walter Benjamin (2012) describe el tiempo moderno, y Benedict Anderson (1983) las usa para describir el tiempo de la nación. Para este último, esa experiencia del tiempo, incluso, es la condición de posibilidad del ejercicio de la ciudadanía en una nación y las garantías que esta ofrece en clave de libertad e igualdad (Anderson, 1983).

Lo que quisiera proponer es que estas dos características son fundamentales para comprender el paradigma de construcción de paz que domina la segunda mitad del siglo XX. Este paradigma tiene como finalidad reconstruir económicamente los territorios en donde ha acaecido la guerra, en función del tiempo de la nación. George Marshall (1947), secretario de Estado norteamericano, inauguró esta concepción de paz cuando pronunció su discurso el 5 de junio de 1947 en la Universidad de Harvard, en el que trazó las líneas del modelo de intervención para las sociedades que enfrentan los efectos de la guerra. En dicha oportunidad Marshall señaló:

> Al considerar los requerimientos para la rehabilitación de Europa, la pérdida física de vidas, la visible destrucción de ciudades, fábricas, minas y ferrocarriles fue estimada correctamente, pero durante los meses recientes se ha hecho evidente que esta destrucción probablemente fue menos grave que la ruptura de todo el tejido de la economía europea. (Traducción propia)

Para Marshall, quien había sido jefe del Estado Mayor del Ejército Estadounidense durante la Segunda Guerra Mundial, la desmoralización que deja la guerra en los pueblos solo se puede combatir mediante la reactivación de lo más “serio” que ha quedado arrasado: la productividad de las economías nacionales. Bajo esa línea de pensamiento, la reactivación económica es la verdadera garantía de que Estados Unidos y el mundo puedan volver a alcanzar la paz.

> Aparte del efecto desmoralizador en el mundo en general y las posibilidades de disturbios que surgen como resultado de la desesperación de las personas afectadas, las consecuencias para la economía de los Estados Unidos deberían ser evidentes para todos. Es lógico que los Estados Unidos debería hacer todo lo posible para asistir en el retorno del bienestar económico normal en el mundo, sin lo cual no puede haber estabilidad política ni paz asegurada. (Marshall, 1947, traducción propia)

El discurso de Marshall describe el rol de Estados Unidos como un operador que asiste a los territorios de la guerra, para que transiten hacia un estado de bienestar económico "normal". Es en esta operación de "normalización" de los territorios para la reactivación del mercado, en la que se requiere un proceso de vaciamiento y homogeneización del tiempo. La cuestión fue explicada en detalle por Max Weber (2002), quien corroboró que la consolidación de los procesos de producción implica una variación de los mecanismos mediante los cuales se "racionaliza" la concepción del tiempo.

> La disciplina de las empresas industriales descansa completamente en una base racional, pues con ayuda de métodos de medición adecuados, calcula el rendimiento máximo de cada trabajador lo mismo que el de cualquier medio real de producción. El adiestramiento y ejercitación racionales basados en tales cálculos alcanza manifiestamente sus mejores triunfos en el sistema americano del *scientific management*, el cual extrae las últimas consecuencias de la mecanización y organización disciplinaria de la empresa. El aparato psicofísico del hombre es aquí completamente adaptado a las exigencias que le plantea el mundo externo, el instrumento, la máquina, en suma, la función. De este modo se despoja al hombre del ritmo que le impone su propia estructura orgánica, y mediante una sistemática descomposición según las funciones de los diversos músculos y por medio de la creación de una economía de fuer-

zas llevada hasta el máximo rendimiento, se establece un nuevo ritmo que corresponde a las condiciones del trabajo. (Weber, 2002, p. 889)

En síntesis, la paz de Marshall ubica a Estados Unidos como un sujeto que se autopostula como medida del tiempo, como norma temporal de la vida productiva. Ese lugar universal es lo que permite erigirse como un agente que guía a las poblaciones que habitan los territorios afectados por la guerra; un agente que lidera una misión para que sus habitantes transiten por el camino que conduce a la vida económica normal.

Ahora bien, encontramos en las investigaciones de Partha Chatterjee (2011) una crítica a esta forma unidireccional de concebir el tiempo de la nación y el tiempo de la paz. El profesor indio ha fundamentado su crítica, al menos, en dos postulados básicos de carácter empírico. En primer lugar, ha llamado la atención sobre los procesos históricos de formación de los Estados nacionales, en particular, de los Estados poscoloniales. En estos procesos se puede evidenciar una constante: toda vez que las élites que promueven la transición hacia la modernidad se encuentran al interior de sus fronteras con grupos humanos que poseen formas diferentes de comprender el mundo, los clasifican como vestigios primitivos del pasado, o como casos desviados de la norma, convirtiéndolos en poblaciones objeto de políticas de museificación o de disciplina (Chatterjee, 2011, p. 134). En ambos casos, las operaciones de clasificación de los grupos humanos diferenciados como piezas de museo o como anormales, en las que han jugado un rol esencial la antropología, la sociología, la piscología, el derecho y la economía- no son enunciados de verificación empírica, como fue sostenido por el paradigma epistemológico de las Ciencias Sociales durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX (De L’estoile et al., 2005).

Tal y como lo señalan Deborah Poole y Veena Das (2004), siguiendo de cerca a Chatterjee, estas operaciones de clasificación son sesgadas, pues de una norma -un postulado particular de orden- se infiere un estado de cosas normal -un postulado general de orden- (Das y Poole, 2004, p. 5). En ese sentido, se trata, más bien, de *operaciones políticas de despojo (despolitización - desubjetivación)*: despojan de validez la forma misma de comprender y percibir el mundo, y por esa vía, despojan a los grupos humanos de la posibilidad de narrar las formas diferentes en que se ha experimentado el transcurrir del tiempo.

Y es en este punto donde Chatterjee (2008) fundamenta su segundo postulado de la crítica a la concepción del tiempo de la nación en la modernidad: "aunque las personas puedan imaginarse a sí mismas en un tiempo homogéneo y vacío, no viven en el [...] tiempo homogéneo y vacío no existen como tal en ninguna parte del mundo real" (p. 62). La homogeneización absoluta de la concepción del tiempo que emprenden los Estados nacionales es una utopía, o solo se puede experimentar virtualmente. Y tal como lo ha señalado Homi Bhabha:

> La narrativa de la nación se encuentra obligada a afrontar una inevitable ambivalencia, con dos planos temporales que interactúan. En un plano temporal el pueblo es objeto de una pedagogía nacional ya que se encuentra siempre en construcción, en un proceso de progreso histórico hacia un nunca culminado destino nacional. Pero en el otro plano, la unidad del pueblo, su identificación permanente (desde y hasta siempre) con la nación, debe ser continuamente significada, repetida y escenificada. (Bhabha, citado por Chatterjee, 2008, p. 63)

En síntesis, en el mundo real de la vida moderna "el tiempo es heterogéneo, disparmente denso" (Chatterjee, 2008, p. 62). Y es esta densidad del tiempo de los grupos humanos que habitan en los territorios de la guerra, la que considero fundamen-

tal estudiar para diseñar procesos de paz con paradigmas diferentes a aquellos que parten del tiempo homogéneo y vacío de la nación.

5.3 EL TIEMPO HETEROGÉNEO Y DENSO DE LOS SOBREVIVIENTES QUE HABITAN LOS TERRITORIOS DE LA GUERRA

La narrativa en la escala nacional, el tiempo de la nación, han borrado e invisibilizado la experiencia del tiempo de los grupos humanos que han sufrido la guerra, lo que ha sido funcional al paradigma de los procesos de paz que priorizan la inserción económica de los territorios al mercado nacional y global. Para transformar este paradigma considero fundamental buscar un encuadramiento diferente, que dirija la mirada hacia la densidad de las historias de los pueblos sobrevivientes. Propongo emprender una reducción de escala que permita focalizar los procesos de configuración de las estructuras básicas de sociabilidad de dichos grupos humanos, detallando la forma en que estas estructuras han sido afectadas por la guerra.

A continuación, presentaré los resultados obtenidos al aplicar dicha variación de enfoque en el caso de los habitantes de Buenos Aires (municipio de El Peñón, departamento de Bolívar), quienes poblaron, durante los años 20 del siglo pasado, planicies y ciénagas de la Isla de Papayal, formada por el río Magdalena y unos de sus brazos, denominado brazuelo de Papayal. Estos campesinos se encontraron con lo que el Estado colombiano denomina tierras baldías de la Nación, y emprendieron la construcción de asentamientos al borde de las fuentes de agua, estableciendo una actividad de pesca en las épocas de invierno y una agrícola en verano, conviviendo en un hábitat que proveía con abundancia su subsistencia.

Los campesinos encontraron estas tierras enmontadas, dedicándole su tiempo y sus fuerzas para prepararlas para la siembra. Creyeron, firmemente, que llegarían a ser el patrimonio de sus familias y del pueblo que levantaron. No solo preparaban juntos la siembra, también pescaban en colectivo, bajo la técnica de corral, con cinco canoas y cinco atarrayas. Esta técnica les permitía mantener abastecido el río y así preservar las semillas del pez. A partir de la tierra, el río y los playones nació la vida social de este grupo humano. En estos espacios las personas del pueblo se unían para juntar sus fuerzas, que materializaban la vida. De allí la importancia, en esta forma de sociabilidad, de ser un grupo humano prolijo en la descendencia: a mayor número de hijos, mayores las fuerzas que se proyectan sobre estos espacios, y mayores las fuerzas para defenderlos.

La descripción de Bauman (2006) sobre las particularidades de las relaciones sociales de los vecinos de un pueblo ayuda a comprender cómo se distinguen estas *fuerzas vecinales* sobre las intervenciones de agentes foráneos.

> Lo que verdaderamente distinguía al vecino del resto no era un sentimiento de compasión, sino el hecho de que siempre había estado a la vista, siempre tendiendo hacia el polo de la intimidad, un posible compañero de intercambio con el que se compartían biografías. El conocimiento del vecino era amplio, con una tipificación residual que, en caso de aplicarse, rara vez se revisaba o era provisional. Había reglas para cada ocasión y pocas ocasiones que carecieran de reglas. Por una vez, la suposición de "reciprocidad de perspectivas" casi siempre era correcta. La simetría o la complementariedad de percepciones era genuina, se autor reforzaba y autorreproducía. (p. 172)

Las *fuerzas vecinales* que son fruto de haber compartido largas biografías en espacios en los que se reproduce la vida cotidianamente, producen un significativo grado de confianza entre

los vecinos, y una alerta de estos frente a la llegada de los que se perciben como extraños. Estos últimos son una fuente potencial de alteración del mundo, y en el caso de los campesinos que fundaron el pueblo de Buenos Aires, en la Isla de Papayal, se identifica la llegada de los extraños en el verano de 1957. Cuentan que la sequía comenzó en agosto y se extendió hasta marzo de 1958. Estando sin agua la isla, el señor Abelardo Ramírez, un foráneo, llevó un hato ganadero a las planicies desecadas por ese verano devastador. Por primera vez, fue el quien encerró la tierra con alambre. Y luego de ese acto de apropiación, le dio un nuevo nombre: la empezó a llamar *Hacienda Las Pavas*. Una denominación diferente al que le daban los campesinos, quienes llamaban a esa área *Los rastrojos*. Ramírez cercó con alambre 400 hectáreas de las mejores tierras de la isla. Llegó diciendo que él tenía los títulos sobre estas, y como parecía ser un hombre poderoso, y había más tierra disponible, los campesinos salieron de allí para evitar problemas.

Esta llegada de los extraños, en el tiempo denso de los campesinos, transcurre de manera simultánea al tiempo de la nación, en el que se proyectaba el gran pacto de paz del siglo XX: el Frente Nacional. Al contrastar el tiempo de la nación, que incluía el plan de reforma agraria diseñado en la Ley 135 de 1961, con el tiempo de este pueblo, se hace evidente la dislocación entre las escalas temporales: mientras en la escala nacional la reforma agraria significaba la construcción de paz como una gran "alianza para el progreso", que implicaba 1) la transformación de los campesinos en propietarios, 2) la inclusión de estos en el sistema formal de la economía nacional, y 3) la derrota de aquellos que proponían convertir al campesino en la base social de la revolución, en contraste con la vía cubana de 1959; en la vida cotidiana de este pueblo de la Isla de Papayal, en la pequeña escala, este proyecto significaba la llegada de una fuerza extraña a sus costumbres, la cual pretendía exterminar el sentido mismo de su vida.

En efecto, en la experiencia del tiempo de los campesinos de Buenos Aires, la política pública de reforma agraria incentivó a una persona como Abelardo Ramírez a expandir su poder a través de la conquista de tierras, quien le apostaba a la posterior adjudicación de estas por parte del Estado, y lo logró. Ramírez era un traficante de piel de babillas. Cuando en los años 60 explotó la bonanza marimbera, combinó los dos negocios: entre la piel de las babillas hacia una caleta y metía la marimba. Y fue a ese personaje al que el Estado premió con la primera adjudicación de tierras por vía de la reforma agraria, configurando una particular política pública de construcción de paz. Mientras se debilitaban las *fuerzas vecinales* de los pobladores históricos de la Isla de Papayal -borradas en el tiempo nacional-, se apalancaba el crecimiento de la economía, por medio de una operación de "lavado" de los ingresos obtenidos en el contrabando de fauna y tráfico de estupefacientes, transformándolos en un emprendimiento ganadero que engordaban las cuentas nacionales.

Como si fuese un sino trágico, esta dislocación entre el tiempo de la nación y el tiempo heterogéneo de los campesinos se repitió durante los años 80. Mientras los gobiernos de Belisario Betancur y Virgilio Barco anunciaban la implementación de un nuevo proceso de paz que se materializaba con el Plan Nacional de Rehabilitación, incluyendo una reactivación de la reforma agraria (Ley 30 de 1988), a la Isla de Papayal llegaba Jesús Emilio Escobar Fernández, el hombre que convirtió las 450 hectáreas de la Hacienda Las Pavas de Abelardo Ramírez en una de las fincas ganaderas más grandes de la isla, acaparando más de 3 000 hectáreas de las mejores tierras. Jesús Emilio compró en 1983 la Hacienda Las Pavas. Pagó tres millones de pesos de aquel entonces. Constituyó una hipoteca con el Banco Ganadero por 12 millones de pesos, levantando una hacienda ganadera de más de diez mil reses. Omega era el signo de la ganadería. Un año después pagó sin problema la hipoteca. También

compró tierras sin títulos de propiedad, lo que se conoce como compraventa de mejoras.

Jesús Emilio era el nuevo foráneo que encarnaba una *fuerza de transvaloración* promovida por los extraños. Se hizo al alambre, al ganado y a los títulos de la tierra de Abelardo, por supuesto. Pero portaba nuevos símbolos de poderío. Primero, el dinero. Nunca se había visto tanto dinero circulando en la isla, como cuando llegó Emilio. Pareciera como si él mismo fuera el emisor. Nadie más tenía dinero, solo él. Después, su ejército. Mantenía acompañado permanentemente de unos hombres armados. Finalmente, sus alianzas. Se sabía que estaba relacionado con el famoso Cartel de Medellín, que ya empezaba a figurar en las noticias nacionales a principios de los años 80. Acerca de todos estos nuevos símbolos de poderío se refirió Carlos Castaño Gil, uno de los socios de Escobar Fernández, quien se convertiría después en su enemigo, y que comandó un grupo armado ilegal que en la narrativa del tiempo de la nación fue conocido posteriormente como las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC).

> Permita que ahora le cuente casos tan aberrantes como el del narcotraficante Gustavo Escobar, quien no era familiar de Pablo Escobar pero sí trabajaba con él y, además, era el aliado más importante de la guerrilla del EPL. Este hombre puso a su hermano Emilio "Ñoño", como el gran testaferro de sus tierras, muchas en sociedad con la subversión. Gustavo fue uno de los más grandes padrinos de la guerrilla que tuve que ejecutar. La información de los nexos del comandante del EPL Bernardo Gutiérrez, alias "Tigre Mono", con Gustavo Escobar Fernández nos llegó por los días en que los hermanos Castaño llegamos al departamento de Córdoba. La alianza del narcotráfico y la guerrilla estaba en su mejor momento con Gustavo Escobar, un "narco" inescrupuloso; tenía poder, relaciones con gente adinerada de Medellín y estaba vinculado a la empresa privada. Un hombre muy peligroso. A través de su

hermano Emilio "Ñoño", podía vender semanalmente novecientas cabezas de ganado a la feria, en Medellín, el 30% del mercado de la época. Tenía fácilmente quinientos camiones y era uno de los mayores compradores de insumos para fincas. Movía tranquilamente cuatro o cinco mil millones de pesos al mes. Este sinvergüenza trabajaba las fincas con su hermano y generaba empleo, pero arruinó a gente honesta y trabajadora para llegar hasta ese punto. Por eso se tomó la decisión de ejecutar a Gustavo, el cerebro de todo, y dejar vivo al que manejaba las tierras, al testaferro, su hermano Emilio "Ñoño". (Aranguren, 2001)

El grupo armado ilegal de los hermanos Castaño Gil arrasó a la familia Escobar Fernández matando a Gustavo y a Margarita, y desterrando a Jesús Emilio. En un escenario de abandono e inexplotación de la legendaria Hacienda Las Pavas, los campesinos de Buenos Aires iniciaron a principio de los años 90 un proceso de retoma de la explotación de estos predios. En el año 1998 la alcaldía del recién creado municipio de El Peñón decidió apoyarlos en la constitución de una asociación campesina para que pudieran acceder a los recursos públicos que estimulaban la producción agropecuaria. Y en el primer semestre nació la Asociación de Campesinos de Buenos Aires (Asocab). La asociación irradiaba una fuerza de atracción muy fuerte para los vecinos de la región, convirtiéndose en el principal referente del afianzamiento de las *fuerzas vecinales* en la isla.

En el curso de la investigación, un político de la zona (cuyo nombre mantengo en reserva) refirió que, al ver el resurgimiento asociativo de los campesinos de la isla, los comandantes de la casa Castaño lo citaron a una reunión en una de sus fincas en Córdoba, a mediados de junio de 1998. El primer objetivo de la reunión era preguntarle por su lectura de las nuevas organizaciones emergentes y el grado de participación de las guerrillas en dicho proceso asociativo. El segundo era más concreto. Con-

sistía en comunicarle que iban a realizar próximamente una entrada y en esta arrasarían con los campesinos que, en conjunto con las guerrillas, se habían robado el ganado de la Hacienda Las Pavas, el cual les pertenecía a ellos. El político local asegura que defendió a los campesinos y les recordó a los comandantes paramilitares que ese ganado se lo habían robado los propios lugartenientes de Jesús Emilio Escobar Fernández. Según él, fue su defensa la que hizo desistir a los paramilitares de masacrar a los campesinos de Asocab.

En efecto, la incursión de los grupos paramilitares de la casa de los hermanos Castaño a la Isla de Papayal y sus alrededores se concretó en la segunda mitad de 1998. El 25 de octubre de 1998 llegaron al corregimiento de La Pacha, en el municipio de Altos del Rosario, y masacraron a once personas. El 6 de noviembre volvieron a la cabecera del municipio, preguntando por Michael Hernández, de 35 años. Siempre proferían la misma sentencia: era un guerrillero. Lo encontraron. Lo garrotearon. Al final, lo degollaron en frente de todos los vecinos del pueblo. El 8 de noviembre prendieron fuego, en el corregimiento La Mocha de Barranco de Loba, a 710 viviendas y asesinaron alrededor de 70 personas (Equipo Nizcor, 2000). El 14 de diciembre de 1998 subieron por el brazuelo de Papayal, en el costado occidental de la isla. Capturaron a varios "colaboradores" de la guerrilla. Los montaron a la chalupa en que se movilizaban. Los torturaron. En la orilla, en frente de los vecinos de cada uno de los poblados que recorrieron, los asesinaron. Luego tiraron los cadáveres al río, a merced de la corriente. Cuenta un campesino nativo de la isla, que ese día él iba en otro bote y se encontró en el instante mismo en que asesinaban a un campesino y lo tiraban al río. Grabó en su memoria el lugar y al siguiente día fue adonde la familia de la víctima para acompañarlos a recuperar el cuerpo. Él mismo tuvo que sumergirse en el río para recuperar el cadáver.

A partir del año 2000 la presencia de estos nuevos extraños mutó de manera significativa; mutación que se manifestó en un nuevo nombre, un nuevo símbolo, unas nuevas insignias en sus brazaletes: se empezaron a llamar Bloque Central Bolívar (BCB). El número de masacres se redujo. Sus acciones no tenían ya la teatralidad que caracterizó su primera entrada. Más bien se trataba de hacerles sentir a los vecinos que estaban entre ellos, que tenían una presencia constante. Para ello, montaron bases permanentes en los poblados. Una en Papayal a quince minutos por agua del pueblo de Buenos Aires. Esta dependía jerárquicamente de otra, a una hora en carro, instalada en Pueblito Mejía, corregimiento del municipio de Barranco de Loba. Desde allí, desde estas bases, realizaban acciones muy puntuales. El 15 de abril de 2000 asesinaron, en la cabecera municipal de El Peñón, al principal líder comunitario de la región, Venancio Martínez, quien había incursionado exitosamente en política y estaba ejerciendo como concejal del municipio. Era un líder carismático que había sido impulsado por las *fuerzas vecinales* y reivindicaba la necesidad de consolidar dichas fuerzas. Lo mataron junto a su sobrino, Misael Martínez, joven promotor de la cultura y el folclor de la región, que estimulaba las *fuerzas vecinales* a través de la práctica y la enseñanza de la cumbia, el porro y el bullerengue. Los paramilitares lo acusaron de ser un expendedor de drogas.

Este tipo de presencia les dio el control monopolista de unas rentas específicas: la cerveza, la gasolina, la pasta de coca, las apuestas y la salud. Y para hacerlo, ejercieron también control sobre las formas de transporte de la isla: desde los botes "Johnson" que navegaban por el brazuelo, hasta los burros de los campesinos. La trasgresión al sistema que instauraron era castigada de acuerdo con un sistema penal elaborado a su arbitrio: imponían desde penas de trabajos forzados para alguien que había cometido una falta menor, hasta descuar-

tizamientos por faltas mayores. Las penas de muerte las ejecutaban en Papayal, y, por regla general, tiraban los restos al brazuelo. Una imagen de dolor que está profundamente inserta en la memoria de los habitantes de la isla. Conocí un campesino que nunca ha podido volver a comer pollo, pues un día, mientras estaba comiendo, le avisaron que el tronco de una mujer bajaba por el río. Salió a ver. Desde entones nunca ha podido desligar las dos imágenes, la del pollo que comía ese día y la del cadáver.

En medio de todas estas imágenes de horror, sobresale un evento que impactó significativamente la vida de los campesinos de Asocab. El 26 de octubre del año 2003, después de una de las cosechas más memorables de maíz de los campesinos, el comandante paramilitar de la base de Papayal, Jorge Eliécer Pérez, alias "Rapidito", citó a los socios en la sala comunal de la escuela. Estaba acompañado de hombres fuertemente armados y de Gustavo Sierra Mayo, uno de los lugartenientes de Jesús Emilio Escobar Fernández, que había sido enviado por este a recuperar la tierra. Los dos, "Rapidito" y Sierra, les dijeron que no podían volver a sembrar en la Hacienda Las Pavas, que ellos sabían que la finca era de "El patrón". "Rapidito" les dijo que si volvían a la hacienda "iban a quedar como los que habían visto pasar por el río".

Para que la medida no fuera tan impopular, "Rapidito" construyó una "solución": manifestó que quienes estaban cultivando en la Hacienda Las Pavas no tenían por que preocuparse, pues podían ocupar ahora los playones comunales, y sus hombres harían respetar la propiedad individual que cada uno delimitara en estos. Inmediatamente, muchos campesinos salieron a comprar alambre y a sembrarlo en los playones para delimitar "su parcela". Desde esos días, los vecinos de Buenos Aires empezaron a dividirse entre quienes paulatina-

mente comenzaban a adaptarse al orden que instauraba el comandante paramilitar y quienes se negaban a investirlo de legitimidad. Estos últimos sabían bien que convertir en propiedad privada los playones comunales implicaría la muerte de estos. Conocían bien que la muerte de los playones implicaría la muerte de la isla, y con la muerte de la isla también morirían ellos.

La “solución” de “Rapidito” no era nueva. Por lo demás, se podría afirmar que fue usada por los paramilitares durante este periodo de tiempo como una práctica sistemática. Para poner un ejemplo, es sabido que esta “solución” fue usada previamente por la casa Castaño en Córdoba. Después de los desplazamientos forzados y despojos que realizaron a poblaciones campesinas arraigadas y consolidadas en territorios altamente productivos, procedieron a adjudicar estos espacios, a través de Funpazcor, a personas que no pertenecían a esas zonas, con lo que promovieron la repoblación, vista por los nuevos ocupantes como una oportunidad para acceder a la propiedad. Estos campesinos le otorgaban a la casa Castaño su confianza y construían una relación de fidelidad con quienes habían sembrado la violencia en esa región del país (Ronderos, 2014).

El despojo del 2003 de la Hacienda Las Pavas por parte del BCB envió un mensaje muy claro a los campesinos que habitaban la isla: los nuevos extraños venían a fundar un nuevo orden, a consolidar una fuerza de transvaloración, para la cual las *fuerzas vecinales* en las que se basaba su vida campesina se convertían en un obstáculo, al menos por dos razones. En primer lugar, ellas implicaban reglas de autonomía y simetría en el uso de los recursos naturales, lo cual chocaba abiertamente con las fórmulas de gobierno que pretendían implementar los paramilitares. Estos no eran ya los tiempos de los playones comunales, no eran ya los tiem-

pos de la vida entre vecinos. En segundo lugar, como he señalado arriba, este tipo de relaciones vecinales implican un largo conocimiento reciproco de las biografías de aquellos con los que se comparte la vida. Precisamente, por ese conocimiento los campesinos lograron conocer la biografía de Jesús Emilio Escobar, la de Abelardo Ramírez. Sabían bien de donde procedían los capitales que agenciaban la *fuerza de transvaloración*.

5.4 PAZ NACIONAL Y TRANSVALORACIÓN SOCIAL COMO PRÁCTICAS DE EXTERMINIO

Los nuevos agentes de dicha fuerza, paramilitares del BCB y demás integrantes de las AUC, pretendían borrar las fracturas que había dejado la transvaloración y la violencia en el tiempo denso y heterogéneo de los campesinos. Durante el período de tránsito hacia su desmovilización y la construcción de su acuerdo de paz recurrieron al paradigma de reconstrucción económica, implementando una homogeneización de la vida por medio de la palma africana. En la primera entrevista que concedió a un medio de comunicación, en medio del proceso de paz en el 2005, Vicente Castaño Gil le dijo a la revista Semana (2005): "Si nos toca dar las tierras para programas sociales no hay diferencia porque eso ya lo venimos haciendo con proyectos productivos en varias zonas del país. Queremos que nos dejen hacer nuevos modelos de empresas que ya hemos venido desarrollando a nivel nacional". Semana pregunta entonces en dónde está desarrollando tales proyectos, y Castaño responde:

> En Urabá tenemos cultivos de palma. Yo mismo conseguí los empresarios para invertir en esos proyectos que son duraderos y productivos. La idea es llevar a los ricos a invertir en ese tipo de proyectos en diferentes zonas del país. Al

> llevar a los ricos a esas zonas llegan las instituciones del Estado. Desafortunadamente las instituciones del Estado solo le caminan a esas cosas cuando están los ricos. Hay que llevar ricos a todas las regiones del país y esa es una de las misiones que tienen todos los comandantes. (Revista Semana, 2005)

En la Isla de Papayal, uno de los inversionistas que sirvió como bisagra de articulación de este proyecto de construcción de paz nacional a partir de la reconfiguración de la vida económica de la isla, fue el señor Heriberto Urrego Castañeda, un viejo "socio" de Jesús Emilio Escobar Fernández. En agosto de 2003, antes de las elecciones a alcaldías municipales, a realizarse en octubre de ese año, el jefe político del BCB, alias "Ernesto Báez", convocó a una reunión política en el municipio de Barranco de Loba, a la que asistieron diferentes miembros de los grupos políticos del departamento de Bolívar.

> A esa reunión asistieron 800 personas, incluso algunos líderes sostuvieron que para atender a tal cantidad de personas los anfitriones sacrificaron cinco vacas y sancocharon 800 kilos de yuca, que pasaron con jugo de mango. Llegaron gentes de todos los rincones del sur: Morales, Arenal, Cantagallo, San Pablo, Santa Rosa, Regidor, Río Viejo, El Peñón, San Martín de Loba, San Antonio, Altos del Rosario, Hatillo de Loba, Boca de Honda y Magangué" (Verdad Abierta 2010). En la reunión, el BCB notificaba a la clase política bolivarense que se introducirían abiertamente en los gobiernos locales y regionales, apoyando a los candidatos a las alcaldías y a la gobernación que fueran seleccionados en la reunión. Esta suerte de asamblea política recibió el nombre del "pacto de Barranco de Loba. (Verdad Abierta, 2010)

Después de esta asamblea en el municipio de Regidor resultó electo Heriberto Urrego Castañeda. Al igual que Jesús Emilio,

había llegado a la isla a principios de los años 80, había acaparado más de 2 000 hectáreas para erigir prósperas haciendas ganaderas y había estado ligado a las redes y circuitos del dinero del narcotráfico. En el año 2002 realizó el primer ensayo de cultivo de palma africana que se hizo en la Isla de Papayal, en una de las tierras de las que se había apropiado: la Hacienda Puerto Rico. Para las elecciones de octubre de 2003[18] Urrego puso en el centro de su campaña política la palma africana como el motor del progreso de la Isla de Papayal. En su plan de desarrollo, denominado *Con el cambio rescataremos nuestro municipio*, planteaba:

> El sector agropecuario se considera la base fundamental del desarrollo del Municipio de Regidor, es por ello que en el presente Plan de Desarrollo se tomará como estrategia general para el período 2003-2005, "la explotación adecuada de la actividad agropecuaria" con la finalidad de buscar un desarrollo Municipal que beneficie a toda la población en general, así mismo el sector microempresarial, principalmente en actividades de tipo agroindustrial que debe ser fuente generadora de empleo, por lo tanto se le debe brindar todo el apoyo requerido en procura del desarrollo Municipal. (Alcaldía Municipal Regidor, 2004)

Contrastando el tiempo en pequeña escala, el de las *fuerzas vecinales* con el agroindustrial de los cultivos de palma, diseñado a nivel nacional y global, propongo que las acciones de despojo del BCB (y del proyecto paramilitar en general) no deben ser consideradas, simplemente, como un proceso de reconfiguración del sistema de propiedad o de contrarreforma agraria. Estas acciones tienen la pretensión, más general, de reorganizar las formas de sociabilidad de los habitantes del campo y, de alguna manera, homogeneizar la vida en el campo bajo una sola

18 Es preciso aclarar que Heriberto Urrego Castañeda fue elegido para el período 2003-2005 y que, debido a la demanda de las elecciones, solo comenzó a ejercer en propiedad a partir del 2005.

mirada global-nacional, que se concibe como un proyecto de paz basado en la reconstrucción económica[19].

En este punto tiene mucho sentido recobrar el estudio sobre las transformaciones en la configuración étnica de los wayuu, después de la violencia paramilitar de la que fueron víctimas a principios del siglo XXI. En este trabajo se hace particular énfasis en la necesidad de comprender el papel de la violencia en el rompimiento de las formas de sociabilidad precedentes de un grupo y el proceso posterior mediante el cual ese grupo intenta recomponerlas, después de los hechos violentos, junto a los múltiples agentes que aparecen en ese nuevo escenario (Jaramillo, 2014). En el caso de los habitantes de la Isla de Papayal, he tratado de describir la íntima relación que ha existido entre los espacios de producción de los alimentos (el río, los caños, los playones, las ciénagas, los bosques, la tierra) y su forma de sociabilidad, intentándolo comprender

---

19 Sobre la idea de pensar el cultivo agroindustrial como un modelo de paz y desarrollo a nivel nacional y global, es importante retomar el discurso del presidente de la República en Cartagena, el 9 de marzo de 2005, durante el acto de clausura del XXXIII Congreso Nacional de Cultivadores de Palma de Aceite:

> En el año 2001, buscando la candidatura a la presidencia, me reuní ampliamente con ustedes en Santa Marta, y examinamos allí un plan que debería poner en marcha el siguiente gobierno para contribuir con el gremio. Cuando yo hago el recuento de las decisiones tomadas por este gobierno, creo que les hemos cumplido y que hemos ido más allá de lo que vimos en aquella reunión de Santa Marta. [...] Uno no puede ser iluso, pero tampoco puede desconocer oportunidades. Si hay un sector que tiene oportunidades, ese es el de ustedes. Pero hay que inyectarse de optimismo y de ganas. ¿Cómo le parece? ¿Nos vamos a morir de miedo en un país que puede terminar este año con 280 000 hectáreas de palma africana y que tiene la posibilidad de tener 3,5 millones? No. ¡Echemos para adelante! (Uribe, 2005)

Contagiado del espíritu de emprendimiento del presidente, uno de los líderes gremiales, Rubén Darío Lizarralde, intervino:

> Creo, señor presidente, que el sector privado y el gobierno nos tenemos que sentar a construir ese negocio, y hacerlo sobre la base de la reivindicación social que usted ha propuesto, porque definitivamente este país no puede esperar más. Este país no puede seguir parado encima de un tesoro. Un tesoro que tiene que explotar, que tiene todas las posibilidades de explotar y que en este momento tiene la voluntad de un presidente para que se explote. Si nosotros perdemos esta oportunidad, es como si también perdiéramos la oportunidad de la paz, porque es sobre esta base que vamos a conseguir no solamente el desarrollo, sino también la paz, y consiguiendo la paz vamos a conseguir el desarrollo. (Lizarralde, 2005)

como el fundamento de las *fuerzas vecinales*. Antes de la llegada de los extraños, estos espacios se constituían en el centro de la vida campesina y por ello los campesinos diseñaron y preservaron fórmulas de uso entre vecinos, que garantizaran la simetría y la reciprocidad de las relaciones que se desplegaban en dichos espacios. Estos espacios se constituyeron, en última instancia, en fuente de vida, en lo que se refiere a la subsistencia material, al proveer los alimentos, y social, como lugares donde nacen las amistades, se consolidan las alianzas y se refuerzan las familias.

Desde aquel verano de 1957, año con el que esta generación de campesinos identifica la llegada de los extraños a la isla, se fueron reduciendo paulatinamente esos espacios. Ahora bien, si se tiene en cuenta que estos espacios, es decir, la tierra, los playones, los ríos, no son solo los medios a través de los cuales se reproduce la vida –la alimentación, el consumo de agua–, sino que han sido históricamente la condición de posibilidad de la sociabilidad de sus habitantes, o en otras palabras, la condición de posibilidad del surgimiento, existencia y fortalecimiento de las fuerzas vecinales que unen a estos grupos, la privación del acceso a estos espacios implica una amenaza directa a la forma de vida campesina que se ha arraigado en la isla por más de 80 años. Es en este sentido que dichas prácticas pueden comprenderse como *prácticas de exterminio*, que tienen una modalidad particular, pues –como las analiza Daniel Feierstein (2011), en términos de *prácticas sociales genocidas*– no están pensadas para la eliminación física de los sujetos, sino para cambiar su forma de relacionarse socialmente. Se trata de prácticas para cambiar su forma de ser y estar en el mundo, para transformar las relaciones de reciprocidad que caracterizan a los vecinos.

> Una tecnología de poder […] en la que, a diferencia de la guerra antigua o incluso de la moderna, esa desaparición tiene un efecto en los sobrevivientes: la negación de su propia

identidad, como síntesis de un ser y un hacer, la desaparición de un determinado modo de articulación precisamente entre un modo de ser y uno de hacer (un tipo peculiar de identidad que se define, como todas, por un modo peculiar de vivir). (Feierstein, 2011)

5.5 LA PAZ EN EL TIEMPO QUE RESTA: LOS SOBREVIVIENTES DE LA CATÁSTROFE

Después de haber presentado este contraste entre el tiempo de la nación, concebido como un proyecto de paz basado en la reconstrucción económica, y el tiempo heterogéneo de los vecinos de la Isla de Papayal, quienes percibieron dicho proyecto de paz nacional como prácticas de exterminio de las fuerzas vecinales, para finalizar planteo tres consideraciones sobre la noción del tiempo de estos grupos que han sobrevivido a la guerra en los territorios que han habitado históricamente, como es el caso de los campesinos de la Isla de Papayal.

En primer lugar, si se trata de describir la densidad de la experiencia del tiempo de aquellos que quedan vivos después de una guerra, es fundamental caracterizar dicha experiencia como la de los *sobrevivientes de una catástrofe* (Scott, 2014). En este tipo de percepción temporal, las personas consideran que se encuentran atrapadas en el presente. Un presente que ha perdido significado, roto, que imposibilita ver algún horizonte, pues creen estar viviendo entre las ruinas. El presente se encuentra habitado por el pasado. Un pasado que, a su vez, tiene una sola configuración: el antes y el después de la catástrofe. Se trata, en último término, del tiempo de la tragedia, que, como Scott anota, citando a Hamlet, está descoyuntado, dislocado. Es el tiempo de *La mala hora*. Es el tiempo de *La hojarasca.* En palabras de García Marquez (2002):

Hace diez años, cuando sobrevino la ruina, el esfuerzo colectivo de quienes aspiraban a recuperarse habría sido suficiente para la reconstrucción. Habría bastado con salir a los campos estragados por la compañía bananera; limpiarlos de maleza y comenzar otra vez por el principio. Pero a la hojarasca la habían enseñado a ser impaciente; a no creer en el pasado ni en el futuro. Le habían enseñado a creer en el momento actual y a saciar en él la voracidad de sus apetitos. Poco tiempo se necesitó para que nos diéramos cuenta de que la hojarasca se había ido y de que sin ella era imposible la reconstrucción. Todo lo había traido la hojarasca y todo se lo había llevado. Después de ella solo quedaba un domingo en los escombros de un pueblo, y el eterno trapisondista electoral en la última noche de Macondo, poniendo en la plaza pública cuatro damajuanas de aguardiente a disposición de la policía y el resguardo.

Ahora bien, a pesar de que los sobrevivientes de la guerra se encuentran condicionados por esta percepción de estar viviendo en el tiempo de las secuelas de la catástrofe, no todos se ven afectados de igual forma por dicho condicionamiento. Considero, tal y como lo ha señalado Scott, que es fundamental observar en detalle a las distintas *generaciones de memoria*[20] que habitan el presente en la Isla de Papayal. Mi observación me llevó a concluir que para la segunda y tercera generación –los hijos y nietos–, las *fuerzas vecinales*, la reciprocidad, se han venido desvaneciendo y, quizás, se han extinguido, es decir, se rompieron con la violencia y las desterraron todos los que se han beneficiado de dicha ruptura. Para estas generaciones, los buenos tiempos no existen. No hay más que un mundo en ruinas. Por eso, como en *La hojarasca*, el presente es un momento propicio para "saciar en él la voracidad de sus apetitos" (García

20 Lo que me interesa de las generaciones (principalmente Karl Manheim y Maurice Halbwachs) es que, como instituciones sociales de la experiencia temporal, incorporan marcos de recuerdos sucesivos y superpuestos, formas intelectuales y afectivas sucesivas para asimilar o incorporar el pasado en el presente. (Scott, 2014, traducción propia)

Márquez, 2002). Para la segunda y tercera generación la venganza, la idea de usar la violencia para imponer los propios deseos sobre los de los demás, la idea de abandonarlo todo, es una idea cotidiana. Para estas generaciones los "buenos tiempos" de los abuelos, en los que las relaciones eran gobernadas por la obligación moral de la reciprocidad, no son más que un encantamiento de los mayores con el pasado frente a la ruina del presente y el desencantamiento del futuro. No son más que la nostalgia viva en el cuerpo de los viejos que se acercan al final de sus días.

Pero para estos, para los viejos, la pervivencia de las *fuerzas vecinales* y la obligación moral de reciprocidad no es simplemente un embeleco nostálgico. Aunque también se sienten atrapados en este presente en ruinas, la primera generación concibe que la única salida a los tiempos de la tragedia es el retorno de la justicia. Viviendo en una suerte de *tiempo mesiánico*[21], la primera generación considera que la condición de posibilidad para la recomposición de las relaciones sociales en la isla es la llegada de un "nuevo tiempo", que restablezca las simetrías entre los seres que la han habitado. Simetrías que la violencia y los que se han beneficiado de ella alteraron. Por supuesto, muchos de

---

21 Hago referencia a la experiencia del tiempo descrita por Walter Benjamin (2012) en sus reflexiones *Sobre el concepto de historia,* donde diferencia la forma en que la tradición historiográfica concibe el tiempo como un continuo avance del progreso y la civilización, y la forma en que acontece ese presente para las víctimas que quedan fuera de dicho tiempo.

> Intentar arrancar de nuevo la tradición al conformismo que siempre se halla a punto de avasallarla. El Mesías no viene solamente como el redentor: viene como vencedor del Anticristo. El don de encender la chispa de la esperanza solo es inherente al historiógrafo que esté convencido de que ni los muertos estarán seguros ante el enemigo si es que este vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer. (Benjamin, 2012)

El tiempo mesiánico es correlativo al tiempo de la catástrofe, entendida esta como un periodo en donde el anticristo, el usurpador, ha ascendido al poder. La catástrofe política es, para Benjamin, un tiempo fecundo, pues aviva el clamor por la expulsión del usurpador. El punto ha sido desarrollado de manera profusa por David Scott (2014), quien sostiene que el despliegue de esta concepción del tiempo del pensador alemán está relacionado con su experiencia concreta, cuando el gobierno nazi firmó el acuerdo de no agresión de 1939 con el gobierno de Stalin.

los viejos han perdido la esperanza en ese nuevo tiempo. Otros se encuentran ya cansados de empeñar los últimos años de su vida en la espera de su llegada. Pero otros, perciben que la catástrofe que sobrevino en el pueblo de Buenos Aires, es decir, la usurpación de las relaciones de reciprocidad entre los humanos y la isla, ha puesto a su gente en un momento privilegiado, excepcional, único, pues la ha ubicado en el centro del mundo, para que este sea testigo de un acontecimiento que parece imposible: la derrota de los usurpadores, el tiempo de la gloria.

Y es precisamente a este tiempo, al tiempo de la gloria, hacia el cual quisiera referir una segunda consideración de cierre. Se trata de un *tiempo sagrado,* que no puede ser dimensionado por el tiempo homogéneo de la nación secular, el cual promueve la cuantificación del éxito de la paz en dinero, en términos del paradigma de la reconstrucción económica. Cuando un grupo humano no tiene dinero, como es el caso de los campesinos de Asocab, construye su experiencia del tiempo de la paz de una manera diferente, como fue el caso del significado que estos campesinos construyeron en 2008 sobre la inundación de los cultivos de palma africana que se sembraron en la Hacienda Las Pavas, después del despojo agenciado por los paramilitares.

Para este grupo de campesinos la inundación, por ser inconmensurable e impredecible, se constituyó en una marca indeleble del *tiempo sagrado*, del *tiempo de Dios*. Y es en esa marca sagrada donde el tiempo de los campesinos difiere del tiempo que los empresarios palmeros y la nación han imaginado para la Isla de Papayal. Para estos últimos, la inundación puede ser perfectamente medida y cuantificable: número de meses que duró, extensión del área cultivada que se inundó, número de plantas que se perdieron, daño emergente y lucro cesante calculados monetariamente.

De manera diferente, para los campesinos la inundación irrumpió en su tiempo para demarcar el arribo de una fuerza que no tiene como ser cuantificada, una fuerza ilimitada que encarna la justicia. Se trata de una *potencia mágica*[22], que los creyentes le otorgan a aquel que es digno de su confianza, para establecer una relación de fidelidad. Se trata, en fin, de una fuerza moral que reposa en la memoria viva de los pueblos sometidos a las guerras de exterminio. En este caso, el colectivo de Asocab se negaba entregarle su potencia mágica, su confianza, su crédito a la empresa palmera y al tiempo homogéneo de la nación. Prefirió guardarla y entregarla en oración a Dios, a quien se agradecía por haber enviado la creciente como signo de la llegada del tiempo de la justicia. Era Dios, y solo Dios, quien se encontraba investido de legitimidad para gobernar la vida de la isla; una manera muy concreta de negar dicha legitimidad a los empresarios palmeros y al Estado, que promocionaba una política de paz a partir de la reconstrucción económica basada en la expansión agroindustrial del cultivo de palma africana.

Los planteamientos que aquí he desarrollado me llevan a realizar una consideración final en relación con los procesos de paz que siguen el paradigma de posguerra de la reconstrucción económica. Basado en el caso que he analizado, se puede afirmar que estos

22 La cuestión ha sido desarrollada a profundidad por Giorgio Agamben (2006) en su comentario a la Carta a los Romanos de Pablo de Tarso. En este trabajo el filósofo italiano revisa las investigaciones en lingüística de Emile Benveniste. En concreto, se detiene en el análisis que el lingüista francés realiza sobre una institución indoeuropea que los griegos denominaban *pistis* y los latinos *fides*. Se trataba de un acto, una práctica ritualizada, en la que religión, política y derecho se encontraban profundamente imbricados. En este *acto de fe* un sujeto le entrega a otro un algo (su crédito, su confianza), que deposita como testimonio para que ese otro, a su vez, confíe en el sujeto que entrega su fe, es decir, como testimonio de una relación de fidelidad. Siguiendo a Benveniste, Agamben señala que, en el ámbito cristiano en el que se escribe la Carta a los Romanos, ese algo que se deposita es el **kred*, una potencia mágica que se le entrega a un ser en el que se confía y del cual se espera protección. A partir de esta investigación, Agamben afirma que la institución romana *Deditio in fidem* es del mismo tipo del *acto de fe*. Es sabido que, en la antigüedad, después de vencer y destruir a la ciudad enemiga, sus habitantes eran asesinados o reducidos a esclavitud. Pero también los habitantes de la ciudad arrasada podían recurrir a la *Deditio in fidem*. Mediante unos solemnes juramentos, los sobrevivientes del pueblo arrasado le ofrecían su fe al vencedor, quien, en contraprestación, les ofrecía su confianza, su protección y la garantía de una libertad condicionada a sus mandatos (Agamben, 2006).

procesos suponen la legitimidad del Estado. Borrando el tiempo denso y heterogéneo de los sobrevivientes de la guerra, suponen el tiempo homogéneo y vacío de la nación. Esta operación de abstracción política, en que se supone que los sobrevivientes comparten el tiempo del Estado y la nación, es lo que hace posible desatender una cuestión fundamental: la de la paz como un pacto entre grupos heterogéneos de la sociedad. ¿No deberían los procesos de paz, desde la clásica fórmula hobbesiana, comprender un acto formal en que los sobrevivientes de la guerra confirman la confianza en la entidad que los va a gobernar hacia el futuro? Puesto de otra manera, ¿no es el paradigma de paz basado en la reconstrucción económica un desconocimiento de las fuerzas sociales de los grupos humanos que sobreviven a la guerra?

Considero que estas preguntas son relevantes, pues quienes diseñan las políticas públicas de construcción de paz simplifican al máximo el *proceso cultural complejo* que acontece en los períodos de reconfiguración del orden en los espacios donde ha acaecido la guerra; y que un nuevo canon -también simplificador- los ha denominado *justicia transicional*[23]. Los análisis de Giorgio Agamben (2006) sobre las instituciones jurídicas arcaicas que regulaban la guerra y la paz, así como los resultados de investigación del caso que aquí he presentado, podrían contribuir a recobrar una mirada dispuesta a comprender la complejidad cultural de los procesos de construcción de paz en la pequeña escala, evidenciado un punto central: los grupos humanos

---

23 Sobre el surgimiento de dicho paradigma se ha dicho que se trata de un campo constituido recientemente, en el transcurso de las últimas tres décadas, en medio del fin de la Guerra Fría y la euforia por la consolidación del “nuevo orden mundial” que se configuró tras la caída del muro de Berlín. Precisamente, gracias a este contexto de surgimiento es que la justicia transicional, como paradigma epistemológico para el tránsito de un pasado de guerra a un futuro de paz, excluye las cuestiones de bienestar económico, pues se sobreentiende que ese futuro se construye adoptando las políticas de un mercado liberal, en lo que se conoce como el consenso de Washington. Las discusiones del campo de la justicia transicional se concentran en otros puntos, en lo que se denominan sus objetos típicos, es decir, las instituciones encaminadas a garantizar los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia y la reparación, tales como comisiones de verdad, tribunales de juzgamiento de crímenes masivos y leyes de reparación que se han establecido en países de África, Latinoamérica y Europa oriental (Hinton, 2010).

poseen unas fuerzas sociales, como colectivo, que siempre conservan y que aparecen en las relaciones políticas que establecen con otros grupos humanos. Estas fuerzas sociales fueron descritas arriba como una potencia mágica, y han sido tenidas en cuenta en trabajos canónicos de teoría política y jurídica, como *El Leviatán* de Hobbes (1651), en el que los ciudadanos depositan esas fuerzas sociales en un dios secular que protegerá su vida y bienes a cambio de obediencia a sus normas[24]. Lo que estas investigaciones concluyen es que sin una integración que respete la concepción y experiencia del tiempo de los sobrevivientes de la guerra, en la que tiene un lugar privilegiado la memoria de lo que he llamado *fuerzas vecinales*, estos negarán su crédito al agente que promueve la integración. Incluso, resignificarán las políticas de paz como un despojo ilegítimo de dichas fuerzas, negándole cualquier tipo de confianza a las instituciones que promueven la paz, pues estas, en último término, son resignificadas como mecanismos que consolidan el exterminio.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos.* Trotta.

Anderson, B. (1983). *Imagined communities. Reflections on the origins and spread of nationalism.* Verso.

Aranguren, M. (2001). *Mi confesión: Carlos Castaño revela sus secretos.* Oveja Negra.

24 Un análisis sobre la forma en que aparece esta cuestión en *El Leviatán* de Hobbes (1651) está desarrollado con detalle en Sahlins (1972). El punto ha sido profundizado en las investigaciones de Michael Taussig (1992, 1997, 1999), quien plantea que esas fuerzas que entregan los grupos humanos al Estado es lo que constituye, incluso en los Estados contemporáneos, lo que el denomina *la magia del Estado*. Una magia que le permite al Estado secular administrar el terror en la sociedad, de tal suerte que se convierte en el agente que, simultáneamente, lo produce y lo racionaliza. Al respecto revisar Taussig (1992, 1997, 1999).

Bauman, Z. (2006). *Ética posmoderna.* Siglo XXI Editores.

Benjamin, W. (2012). Sobre el concepto de historia. En *Obras Libro I* (vol. 2). Abada.

Chatterjee, P. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo.* Siglo XXI Editores.

Chatterjee, P. (2011). *Lineages of political society.* Columbia University Press.

Das, V., y Poole, D. (2004). State and its margins. Comparative ethnographies. En *Anthropology in the margins of the state* (pp. 3-34). School of American Research Press.

De L'estoile, B., Neiburg, F., y Sigaud, L. M. (2005). *Empires, nations, and natives: Anthropology and state-making.* Duke University Press.

Elías, N. (2015). *Sobre el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.

Equipo Nizkor. (2000). *El Batallón Nariño del ejército y grupos paramilitares actúan conjuntamente y cobran impuestos por la producción de coca y por la venta de productos químicos.* Derechos.org. Recuperado desde http://www.derechos.org/nizkor/colombia/doc/narino.html

Feierstein, D. (2011). *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina.* Fondo de Cultura Económica.

García Arboleda, J. F. (2019). *El exterminio de la Isla de Papayal. Etnografías sobre el Estado y la construcción de paz en Colombia.* Pontificia Universidad Javeriana.

García Márquez, G. (2002). *La hojarasca.* Random House.

Hinton, A. L. (2010). *Transitional Justice. Global mechanisms and local realities after genocide and mass violence.* Rutgers University Press.

Jaramillo, P. (2014). *Etnicidad y victimización. Genealogías de la violencia y la indigenidad en el norte de Colombia.* Ediciones Uniandes.

Lizarralde, R. D. (2005). Clausura XXXIII Congreso Nacional de Cultivadores de Palma de Aceite. *Revista Palmas,* (26).

Marshall, G. (1947). *The Marshall Plan Speak.* Recuperado desde https://en.wikisource.org/wiki/The_Marshall_Plan_Speech

Revista Semana. (2005). Habla Vicente Castaño. *Revista Semana.* https://www.semana.com/portada/articulo/habla-vicente-castano/72964-3.

Ronderos, M. T. (2014). *Guerras recicladas: una historia periodística del paramilitarismo en Colombia.* Penguin Random House.

Sahlins, M. (1972). *Stone Age Economics.* Aldine-Atherton Inc.

Scott, D. (2014). *Omens of adversity. Tragedy, Time, Memory, Justice.* Duke University Press.

Taussig, M. (1992). *The Nervous System*. Routledge.

Taussig, M. (1997). *The magic of the State*. Routledge.

Taussig, M. (1999). *Defacement: Public secrecy and the labor of the negative.* Stanford University Press.

Uribe, Á. (2005). Palabras de clausura XXXIII Congreso Nacional de Cultivadores de Palma de Aceite. *Revista Palmas,* (26).

Verdad Abierta. (2010). *Alfonso López Cossio y el pacto de 'Barranco de Loba'.* VerdadAbierta.com. Recuperado desde https://verdadabierta.com/alfonso-lopez-cossio-y-el-pacto-de-barranco-de-loba/

Weber, M. (2002). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología compren.* Fondo de Cultura Económica.

6. LA ILUSIÓN DE LA PAZ: LAS SOMBRAS DE LA TRANSICIÓN EN LOS MÁRGENES DEL ESTADO. EL CASO DE SAN MIGUEL, PUTUMAYO

Julio Jaime-Salas
Universidad Surcolombiana (Colombia)

Nicolás Medina-Medina
Grupo de Investigación In-Sur-Gentes (Colombia)

Diego Alejandro Vega
Grupo de Investigación In-Sur-Gentes (Colombia)

¡Oh, selva, esposa del silencio, madre de la soledad y la neblina! ¿Qué hado maligno me dejó prisionero en tu cárcel verde? Los pabellones de tus ramajes, como inmensas bóvedas, siempre están sobre mi cabeza, entre mi aspiración y el cielo claro, que solo entreveo cuando tus copas estremecidas mueven tu oleaje, a la hora de tu crepúsculo angustioso.
Rivera (1924, p. 77)

6.1 INTRODUCCIÓN

De esta selva, esposa del silencio, es San Miguel, Putumayo, un municipio ubicado en la frontera con el Ecuador. Su posición geopolíticamente estratégica lo convierte en un escenario histórico de disputa de múltiples actores desde tiempos

coloniales, a través de la extracción de quina y caucho, y en el presente, en la confluencia de mercados ilegales, extracción transnacional de hidrocarburos, narcotráfico y grupos armados que se disputan el control económico-político del territorio y la población. En este municipio, como en muchas otras "zonas de frontera" de Colombia, el Estado tiene una presencia precaria/imperfecta y opera a través de múltiples formas sutiles o manifiestas de violencia, articulado a poderes regionales mafiosos.

En este revés de la nación (Serge, 2011), la transición de la paz se quedó en las pantallas de televisión y en los discursos de los operadores institucionales, quienes desarrollan intermitentes procesos de capacitación no formal en el *performance* de una paz territorial que opera como un gran simulacro (Baudrillard, 1978). En las memorias, los cuerpos y los lenguajes de los habitantes de estos territorios se configura un nuevo habitus psicosocial para/de la paz de esta temporalidad; formas mutables de habitar la cotidianidad fracturada que les deja la guerra.

Este capítulo es el resultado del diálogo de saberes del proceso de Educación Comunitaria de la Universidad Surcolombiana, denominadp *Agendas de paz, territorios y conflictos: inventando paces desde el sur*, en el que participaron 30 líderes de diferentes organizaciones y procesos comunitarios del Valle del Guamuez, entre el primer y segundo semestre del 2018. De esta manera, el capítulo está estructurado en tres escenas que se entrecruzan y que tratan de dilucidar las reflexiones compartidas a las orillas del río San Miguel. La primera escena relata la larga duración de los conflictos en el Putumayo y la forma en la que el río ha sido testigo y agente en la mutación de estos. La segunda está compuesta de silencios y memorias, de relatos fragmentados que tratan de encontrar un hilo común, un sentido frente a lo que otros

han relatado, lo que otros han decidido definir, como es la vida en el Valle del Guamuez. La última escena está escrita en puntos suspensivos, construida con los hilos de este presente, de la paz artificial que les inventaron, en la coexistencia de sombras, luces y re-existencias, en las formas de habitar la cotidianidad que tienen quienes habitan esta margen del estado (Das y Poole, 2008).

6.2 EL REVÉS DE LA NACIÓN EN EL BAJO PUTUMAYO: TIERRA, COLONIZACIÓN Y COCA

Colombia es un territorio fragmentado y en disputa permanente. La compartimentación geográfico-cultural ha facilitado la presencia de múltiples actores armados (guerrillas, paramilitares, ejércitos privados) que le han arrebatado el control territorial al Estado. Desde hace tres siglos la infructuosa forma del Estado colonial no logró consolidarse en la totalidad del territorio, dejando a su paso fronteras invisibles entre el proyecto civilizatorio que se expandía por las cordilleras andinas y la costa Caribe y los territorios "salvajes", "de nadie," que se marginaron, por múltiples razones, de este ordenamiento territorial operado desde el centro (Serge, 2011). En las márgenes de este ordenamiento, en los intersticios de este "orden", se configuraron poderes locales que a través de múltiples formas de violencia han producido otra forma de institucionalidad (González, 2015; Jaramillo et al., 2018); una periférica institucionalidad para el "des-orden".

> Desde la Constitución de 1863 se estableció que estas "enormes extensiones selváticas", de gran potencial económico e incapaces de gobernarse a sí mismas por estar pobladas de tribus salvajes, fueran administradas directamente por el Gobierno central para ser colonizadas y so-

> metidas a mejoras. [...] Hoy son conocidas como "zonas de orden público", donde reina el desorden público, igual que durante muchos años fueron territorios nacionales, los menos nacionales del territorio, las "fronteras internas" que están hoy en el ojo del huracán del intenso conflicto armado que vive el país. Se han convertido en los bajos fondos del espacio nacional, en su revés, en su negativo. Transformados en "vastas soledades", sus paisajes y sus habitantes se han visto reducidos a pura representación. (Serge, 2011, pp. 16-17)

Esta representación diseñada desde el centro-colonial ha configurado a estos territorios como espacios de excepción, en donde la guerra se ha convertido en natural y la relación permanente que establece el Estado, en su afán por reinscribirse, es la violencia. De esta forma, pensar que el conflicto armado colombiano fue regular u homogéneo en todo el territorio es una idea sesgada; las dinámicas de la guerra tuvieron diferentes matices diferenciadores en las poblaciones y territorios ubicados en estos márgenes.

La región del bajo Putumayo no fue extraña a este proceso de ordenamiento-disputa de múltiples actores armados, en donde el conflicto armado tuvo puntos de agudización que aún se encuentran en el subregistro nacional y en donde la economía cocalera se convirtió en factor decisivo para su complejidad histórica y, en la actualidad, para la implementación de los acuerdos de paz entre el gobierno de Colombia y las FARC-EP:

> La inserción de los grupos armados en la economía cocalera, la expansión de los cultivos de coca en la frontera de colonización agrícola y el surgimiento y la expansión del conflicto armado reciente son la expresión de un problema agrario nunca enfrentado y de las consecuencias que este produce para la configuración de los regíme-

> nes políticos. La relación de los procesos de colonización campesina, incluida la inserción en la economía cocalera, con los procesos de larga duración resultados de las tensiones sociales del mundo rural hace que sea imposible reducir el conflicto colombiano al ataque de grupos narcoterroristas contra un Estado plenamente legítimo ni a la simple codicia por los recursos del narcotráfico. (González, 2011, p. 446)

El bajo Putumayo se ha configurado como un territorio de frontera delineado en las márgenes de Estado, con una presencia precaria/imperfecta de la institucionalidad estatal y con una frontera verde, porosa y liquida que esconde, en forma de ríos y selvas (Putumayo, Guamuez, San Miguel), muertes y olvidos. Esta región está conformada por los municipios de Puerto Asís, Orito, Valle del Guamuez, San Miguel, Puerto Leguízamo y Puerto Caicedo, y económicamente es una región asilada de las posibilidades de inserción a los mercados nacionales. Su historia ha estado marcada por diversos procesos de colonización que datan desde siglos anteriores hasta la actualidad, como actividades extractivas y comerciales, poblaciones flotantes y economías ilegales (Ramírez, 2001; Vásquez et al., 2011).

Tabla 1. Colonizaciones en el Putumayo

Formas de colonización	Temporalidades	Actores	Descripción
Colonización quinera-cauchera	1860-1930	Corporaciones trasnacionales (Elías Reyes y Hermanos, la Peruvian Amazon Rubber Company o Casa Arana).	El proceso de colonización, debido a las bonanzas del caucho y la quina, se presentó durante los siglos anteriores, pero es solo hasta 1860 que se consolida a través de la presencia de corporaciones trasnacionales.
Colonización campesina	1950- 1970	Campesinos provenientes del departamento de Nariño. Comerciantes provenientes de Ecuador y de otras regiones del país (Antioquia, Valle, eje cafetero).	La crisis económica del minifundio en Nariño obligó a decenas de campesinos a desplazarse hacia los territorios del bajo Putumayo en la década del 50. Posteriormente, a través del *Proyecto Putumayo I*, impulsado por el Estado, con precarios estímulos económicos y de delimitación de linderos, se promueve la colonización por parte de campesinos en la década del 60.

Formas de colonización	Temporalidades	Actores	Descripción
Colonización petrolera	1960- hasta la actualidad	Corporación trasnacional (Texas Petroleum Company).	A partir de la década del 60 se inician las exploraciones de petróleo en el territorio del bajo Putumayo, para las cuales se facilita la construcción de vías, como la carretera Santa Ana-Orito-San Miguel, que posibilitó la colonización campesina e indígena de Nariño y Cauca. La bonanza petrolera facilitó la consolidación de centros poblados urbanos (Orito, La Hormiga y San Miguel) o los llamados "*boom –town*"
Colonización cocalera	1978- hasta la actualidad	Campesinos provenientes de diferentes regiones del país, en particular del eje cafetero. Cárteles de narcotráfico.	La coca comenzó a territorializarse por las riberas del río Guamuez, desplazando la producción agrícola de la colonización campesina tradicional y aumentando el flujo migratorio de campesinos de otras regiones del país, en particular del eje cafetero. El auge cocalero utiliza los ríos para su expansión, y por ende, para el aumento de población flotante en estos territorios.
Colonización comercial	1991- hasta la actualidad	Comerciantes provenientes del sur del departamento del Huila.	Este proceso inició con la terminación de la carretera Pitalito-Mocoa en 1991 y la crisis cafetera en el sur del departamento del Huila, que trajo consigo el flujo de comerciantes y la explotación de otros bienes en la región.

Fuente: Ramírez (2016).

Por las fronteras naturales y la precaria presencia estatal, el territorio ha sido escenario de varios conflictos entre múltiples actores que se disputan su dominio económico-político. Cada uno de estos procesos de colonización ha sumado en la complejización de la conflictividad social de la región y marcado unas formas de legalidad y legitimidad incorporadas en la cotidianidad, no mediadas por el ordenamiento institucional, sino por las alianzas que construyen los colonos con quienes ostentan el poder económico-político de turno.

Las colonizaciones se iniciaron con los procesos evangelizadores que a espada y cruz instauraron un régimen de representación sobre el mundo ancestral chamánico (Bartra, 2012; Taussig, 2002) en la forma de un *otro salvaje*, una monstruosidad indómita que demanda la necesidad de civilización. Este régimen moderno-colonial instauró la justificación moral, que estableció una formación político-jurídico-teológico-militar sobre la administración de la vida en este territorio de excepción (Agamben, 2006; Mbembe, 2011) sobre su pacificación.

Esta pacificación se instauró a través de los ríos que la flota a vapor de la empresa trasnacional Elias Reyes y Hermanos, a través de la promesa del progreso y la civilización moderno-europea, dejaría en forma de estela en la selva con la Casa Reyes y, posteriormente, en articulación con la firma Arana, Vega y Larrañaga, la Casa Arana. Así, estos escenarios para la extracción y comercialización del caucho y la quina trajeron consigo colonos de múltiples partes del país, pero a su vez también instauraron el terror sobre las comunidades indígenas Siona, Cofanes y Uitotos:

> Así, donde el primitivo salvaje redaba a su vecino salvaje por razones que le parecían buenas, el hombre blanco que vino en una supuesta misión de civilización para acabar con el salvajismo primitivo redaba, a su vez, a su semejante blanco

> por razones que al indio le parecían totalmente equivocadas, puesto que acarreaban su segura esclavitud. Los constantes robos de indios de un ''cauchero'' a otro condujeron a represalias más sangrientas y asesinas que cualquier cosa que los indios jamás hubieran podido hacer contra otro indio. En estos conflictos desesperados, con frecuencia se perdía de vista el objetivo principal de recolectar caucho, el cual solamente podía ser obtenido con el trabajo de los indios. (Caesement, 2012, p. 50)

Esta paz blanca, etnocida, descivilizatoria (Arboleda-Quiñonez, 2016; Jaulin, 1973, 1979) abre la historia de un proyecto que no cesa y que usa las márgenes de los Estados-nación para configurar la necropolítica como única posibilidad de administración de la vida, para reinscribirse de forma permanente sobre los cuerpos y territorios del bajo Putumayo. La paz blanca es la única promesa temporal de futuro civilizatoria.

> La política etnocida de integración de las sociedades nacionales aspira a la disolución de las civilizaciones dentro de la civilización occidental [...]. La descivilización occidental es por construcción, un fenómeno unitario, exactamente de la misma forma que la muerte es unitaria, puesto que constituye la pauta del parecido o la identidad de las diversas soluciones con que se expresa la vida. Sin duda la muerte que acabamos de evocar "ataca" a la vida en su dimensión individual, más nada prueba que el razonamiento anterior no tenga la misma validez si se toma la vida en su dimensión colectiva, civilizadora; de ahí se puede pues deducir que una civilización que tenga la pretensión de ser la civilización única, es un sistema de descivilización y —lo que confirma— necesariamente orientado hacia la muerte. (Jaulin, 1979, p.14)

El proceso de expansión colonizadora a través del caucho ha sido registrado en múltiples relatos literarios (Rivera 1924) y gubernamentales (Caesement, 2012) y recientemente el Centro Nacional de Memoria Histórica (2014a, 2014b) compiló y

analizó de forma sistemática lo sucedido en este periodo en el territorio del Putumayo. Esta empresa colonizadora-extractiva deja la estela en las colonizaciones siguientes y se instala en un silencio/secreto (Rufer, 2016) que aún opera en la memoria subalterna de las comunidades indígenas y colonos que todavía persisten y habitan el territorio.

Dentro de estos procesos de colonización sobresale un eje vertebral, que es el uso y la tenencia de la tierra. Desde las colonizaciones, el uso y tenencia de la tierra en el Putumayo se ha disputado con empresas nacionales y transnacionales dedicadas a la extracción de los bienes comunes, es decir, en el marco de una geopolítica del despojo de orden global, mundializada desde 1492. Pero es en el pasado siglo donde empresas transnacionales dedicadas a los hidrocarburos empezaron a consolidarse en la región.

Las prácticas de uso y tenencia de la tierra en esta zona del Putumayo han estado fuertemente determinadas por la extracción petrolera y el cultivo de la coca, además, porque las comunidades en su mayoría no tienen titulación sobre la tierra, y las pocas que lo puedan tener, no tienen grandes extensiones de tierra.

Texaco llega en la década de 1960 a esta zona del bajo Putumayo para la explotación del petróleo en los territorios de los pueblos indígenas Cofánes, Sionas, Secoyas, Ingas y Kichwas, presencia que tenía como antesala el exterminio de los Tetetes y los Sansauaris por acción de las empresas madereras y petroleras (Vega-Cantor y Martín, 2016).

Es de anotar que el ingreso de la industria minera ha sido un factor masivo de colonización en el Putumayo, no solo por la apertura de vías para el ingreso de colonos, sino por el supuesto auge laboral “[…] con el inicio de la actividad de exploración petrolera por parte de la Texas Petroleum Company […] al suroccidente del

departamento, se generaron expectativas de empleo que propiciaron la presencia inusitada de oleadas de migrantes en busca de oportunidades de trabajo" (Ramírez, 2016, p. 12).

Dichos migrantes provenían principalmente de los departamentos vecinos de Nariño, Cauca y Caquetá. Eran campesinos, indígenas y afrodescendientes, quienes no solo llegaban por las oportunidades de trabajo, sino que, a su vez, eran desplazados por la violencia, la crisis del minifundio agrícola y la amenaza o perdida sistemática de los derechos colectivos sobre sus territorios.

Según Vega-Cantor y Martín (2016), las empresas que tienen bloques petroleros en el Putumayo en producción y/o exploración son una mixtura de capitales extranjeros (Reino Unido, Canadá y España) y nacionales, entre algunas podemos indicar: Ecopetrol, Caribbean Resources, PetroLatina, PetroNova; Amerisur Resources Plc, Emerald Energy Plc; Gran Tierra Energy Inc, C&C Energía Ltd, Pacific Rubiales Energy y, Petrominerales y Vetra.

La extracción de hidrocarburos como locomotora del desarrollo cambió la configuración territorial del bajo Putumayo, ya que pasó de un lugar de subordinación a convertirse en polo de "progreso" que les ha permitido a los poderes locales disputarse la hegemonía política, social e institucional del medio Putumayo y la capital del departamento, Mocoa (Sánchez et al., 2011).

Este "progreso" desmedido ha estado acompañado de la presencia de actores armados que garantizan su consolidación y las condiciones del uso y tenencia de la tierra. Esta práctica de despojo ha sido la característica colonial y neocolonial en estos territorios, a la cual se suman dos ejes fundamentales de la política internacional de actualización del capital en este presente. Por un lado, la eliminación de aranceles sobre las importaciones derivadas de diferentes tipos de extracción, que

aumenta los beneficios corporativos y disminuye las ganancias a los gobiernos nacionales, generando un empobrecimiento sistemático que en los márgenes estatales o en el revés de la nación se percibe de forma más aguda. Y por otro lado, la transformación de áreas cada vez mayores para la extracción de bienes comunes, usualmente nombradas por los "expertos" como territorios salvajes, indómitos, baldíos o tierras de nadie, marco representacional como se ha configurado la región amazónica del bajo Putumayo.

Este proceso de colonización petrolera está acompañado por un proceso de reorganización neoliberal que se legitima a partir de las leyes de primera generación en la década del 90 (Machado-Aráoz, 2010, 2012, 2013) y la militarización sistemática de los territorios. Este proyecto civilizatorio moderno-colonial de progreso está sustentado en una concepción peligrosamente estrecha del crecimiento económico, que, fundada en la acumulación del capital, demanda grandes cantidades de tierra, agua y extracciones exponenciales de bienes comunes para satisfacer la demanda de servicios globales. Este modelo está al servicio del crecimiento económico corporativo y la disminución del gasto público en política social; su expansión implica la expansión y diversificación de las expulsiones económicas, sociales y biosféricas (Sassen, 2015), que en los territorios de fronteras se convierten en cuerpos, silencios, ausencias y espacio vacío.

Paralelo a este proceso de colonización petrolera, aparece el segundo eje vertebral de esta escena: la coca. Planta en la que se hibrida la forma de coexistencia agonística de ancestralidad y modernidad neoliberal.

> El primer auge del cultivo de coca en el bajo Putumayo inicio en 1977 y se mantuvo hasta 1987 (Ramírez, 2001). Sin embargo, es solo hasta la segunda mitad de la década de los

noventa, que la economía subregional hace un tránsito completo hacia una economía cocalera. En efecto, fue solo a finales del noventa que el Bajo Putumayo concentró la mayor parte de los cultivos de coca del país y tuvo una economía predominantemente cocalera. (Sánchez et al., 2011, p. 198)

La coca hace parte constitutiva de la ontología y cosmovisión de los pueblos indígenas del bajo Putumayo, sin embargo, el cultivo con fines económicos representó una nueva fuente de sustento económico para gran parte de las comunidades, ya que el dinero llegaba con más fluidez y en poco tiempo. Según los diálogos con los líderes participantes de los procesos comunitarios de San Miguel, la coca tiene sus orígenes en la década de 1970, propiciando otra de las masivas colonizaciones en el departamento del Putumayo, sobre todo en la región del bajo Putumayo. “La colonización cocalera se ha desplazado *aguas abajo* por los ríos Caquetá y Putumayo […]. Esta forma de colonización, entonces, se superpuso con la campesina tradicional y con la provocada por la industria petrolera” (Ramírez, 2016, p. 13).

Este auge cocalero en la región se debió a tres factores fundamentales: a. las fumigaciones con glifosato en Caquetá y Guaviare en la década del noventa, b. la dificultad de accesos a los mercados nacionales y regionales por parte de los habitantes de la región y c. la crisis del minifundio andino en la década del 90 e inicios del 2000, a partir de la transición derivada de la implementación del modelo neoliberal con la Constitución Política de 1991 (Sánchez et al., 2011).

El cultivo fue promovido por los narcotraficantes, y para los campesinos se convirtió en una solución económica para su subsistencia, por cuanto tenía el mercado asegurado como materia prima para la producción de cocaína. La guerrilla, que en un principio trató de prohibir el cultivo, terminó cobrando un impuesto denominado “gramaje”, primero a los

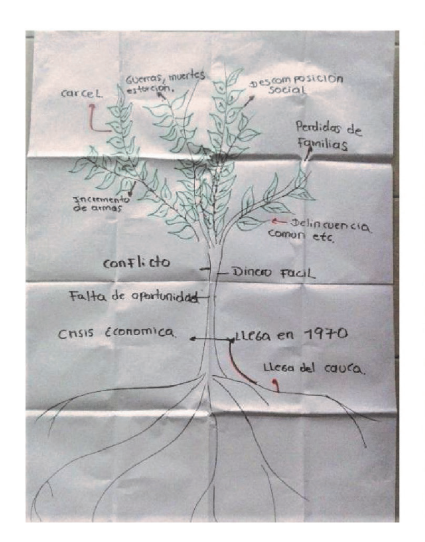
> compradores y después a los productores de la hoja de coca, de manera que encontró en la cadena del narcotráfico una fuente de financiación. A finales de 1997 llegan los paramilitares a esta región del suroccidente de Colombia enarbolando la bandera contrainsurgente de combatir la guerrilla, pero en la práctica entraron a disputarle a las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) el negocio, y tanto los unos como los otros lograron financiarse y sostener la guerra con los dineros del narcotráfico. Para el 2000 la Amazonía Occidental contenía el 68% de los cultivos del país. (Ramírez, 2017, p. 351)

El cultivo de coca intensificó la militarización en los territorios, la delincuencia común, la perdida de familias, la descomposición a nivel social y cultural, las guerras entre ejércitos, muertes, extorsiones, cárcel y, por supuesto, el desplazamiento forzado. Es decir, que el cultivo de coca reconfiguró, hasta la actualidad, los desórdenes social, económico, cultural, político y ambiental del territorio del bajo Putumayo.

Los habitantes de la región narran que:

> Las problemáticas a nivel económico están referidas a la bonanza, pero también a la crisis por ser cultivo ilícito; a nivel social, se encuentra la alteración a los proyectos de vida, vandalismo, desplazamiento y guerra; a nivel político se obtiene abusos por parte de las autoridades y la macabra relación denominada Estado-narcoparapolítico. A nivel cultural está el estilo de vida relacionado al dinero sin mucho esfuerzo y rápido, en esa medida están los ostentosos gastos como drogas, 'putas' y lujos; de igual forma, cambios en las concepciones ancestrales de planta medicinal a cocaína y sus derivados. Y, en lo ambiental, hay contaminación por pesticidas y, deterioro por el uso de la tierra. (Relatos obtenidos de estrategias colaborativas con líderes de organizaciones comunitarias de San Miguel, comunicación personal, julio del 2018)

Imagen 1. Árbol de la vida (planta de coca) sobre el análisis regional de la dinámica de cultivos Ilícitos en el municipio de San Miguel





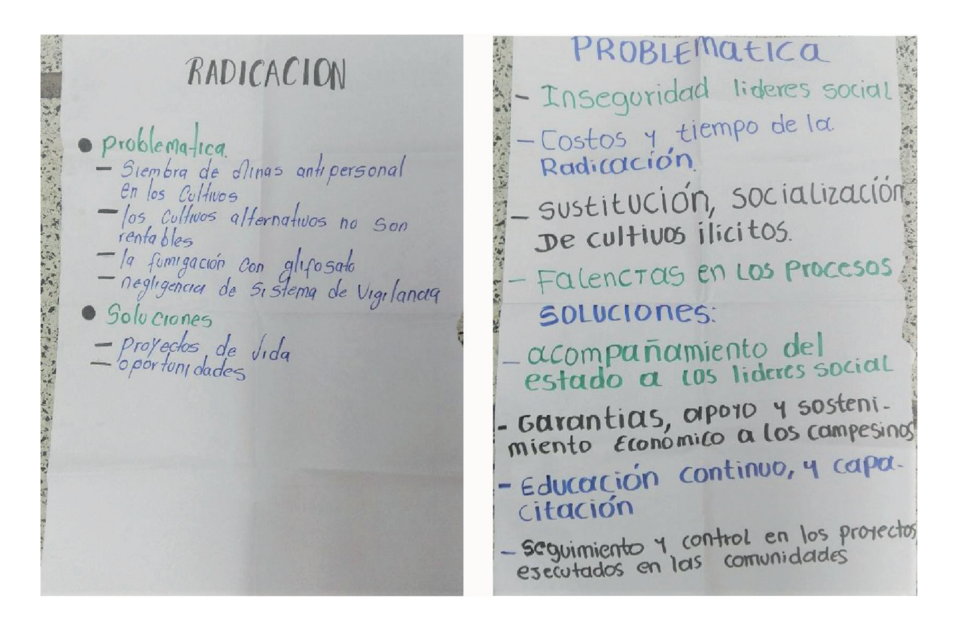
Fuente: líderes comunitarios bajo Putumayo (2018).

Para inicio del nuevo milenio los cultivos ilícitos en el Putumayo se convirtieron en el 40 % del total de áreas de coca del territorio colombiano, siendo principalmente la región del bajo Putumayo la mayor poseedora de estos cultivos en comparación con Mocoa y Sibundoy, representadas como el medio y alto Putumayo, respectivamente (Torres-Bustamante, 2012).

De esta manera se instaura entre el 2001-2005 el *Plan Colombia "Plan para la Paz, la prosperidad y el fortalecimiento del Estado",* acuerdo firmado entre el Gobierno nacional y el Gobierno de Estados Unidos, dirigido hacia los territorios del Putumayo y el sur de Colombia, con el objetivo de combatir el cultivo de uso ilícito a través de erradicación forzosa, el aporte con proyectos productivos para mitigar la sustitución del cultivo y entrenamiento con equipamiento militar antinarcótico.

Con el Plan Colombia vienen problemas principalmente asociados con siembras de minas antipersonas en los cultivos o sus alrededores. Además, los cultivos alternativos no son rentables y generan un costo y tiempo para la erradicación, fumigaciones con glifosato para los cultivos ilícitos y negligencia en la seguridad para líderes y lideresas sociales.

Imagen 2. Análisis regional sobre los programas de sustitución de cultivos ilícitos en el municipio de San Miguel



Fuente: líderes comunitarios bajo Putumayo (2018).

Es preciso anotar que las fumigaciones con glifosato son un arma mortal para la vida en los territorios, porque afectan otros cultivos, contaminan fuentes hídricas, disminuyen la población de animales y producen enfermedades. “Según investigaciones hechas a la población afectada por fumigaciones neuropsíquicas, alteran los cromosomas, lo cual genera mutaciones que pueden producir cáncer, abortos y malformaciones congénitas

en el embarazo, así como una reducción en la cantidad de espermatozoides" (Vega-Cantor y Martín, 2016).

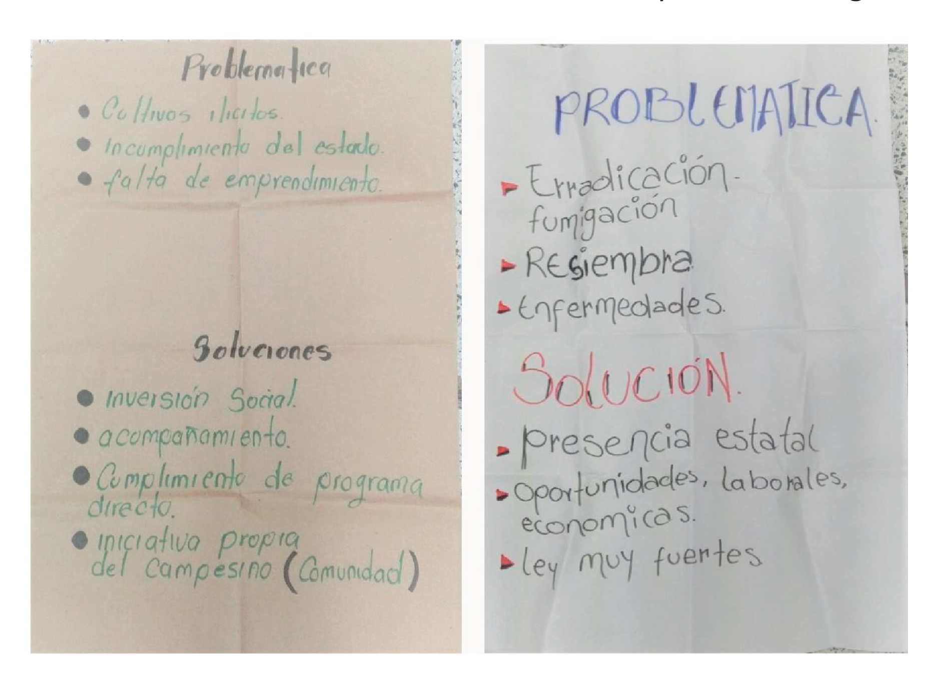
Frente a los programas sociales para incentivar la sustitución de cultivos ilícitos, la acción del proyecto de paz militar Plan Colombia fue ineficaz y contribuyó a la cooptación mafiosa de la estatalidad local. Arboleda-Quiñonez (2016) complementa:

> Acerca de los programas sociales, comenta en extenso: El análisis adelantado al programa "Campo de Acción" demuestra duramente que su diseño no es el más conveniente para afrontar los problemas relacionados con la agricultura campesina, sobre todo en zonas de conflicto. Más parecería que se trata de programas orientados al fortalecimiento de organizaciones empresariales, muy diferentes en su estructura y filosofía a las "empresas" campesinas. El proceso de elegibilidad de proyectos productivos no convoca la participación de pequeños productores rurales y mucho menos una demanda sentida por parte de las organizaciones [...]. (p. 79)

Esta manera de "intervención humanitaria-militar" como proyecto de paz realista-liberal (Duffield, 2004; Mateos, 2013; Richmond, 2009, 2011b) convirtió a estos territorios de frontera en laboratorios para la pacificación y configuración de un proyecto de paz neoliberal que se inoculó en los acuerdos de La Habana en 2016 entre las FARC-EP y el Gobierno nacional, que configuró la propuesta síntesis de la promesa de paz contemporánea: seguridad y desarrollo.

Sin embargo, el incumplimiento sistemático como política de gobierno con las periferias, aunado a la infraestructura tecno-burocrática nacional e internacional, así como el recorte presupuestal y la presencia permanente de actores armados estatales e ilegales en disputa, hacen que la ilusión realista-liberal se materialice y que los cultivos de uso ilícitos fluctúen de acuerdo con la dinámica que se establezca entre estas variables y la necesidad permanente de sobrevivencia de los campesinos que habitan este territorio.

Imagen 3. Continuación análisis regional sobre los programas de sustitución de cultivos ilícitos en el municipio de San Miguel



Fuente: líderes comunitarios bajo Putumayo (2018).

A partir del Acuerdo Final entre la FARC-EP y el Gobierno nacional en 2016, se estableció el Decreto Ley 896 de 2017 que creó el Programa Nacional Integral de Sustitución de Cultivos de Uso Ilícito (PNIS), el cual obedece a:

> […] los criterios de necesidad y urgencia señalados en el Punto 4 del Acuerdo Final, a saber: los niveles de pobreza, en particular de pobreza extrema y necesidades básicas insatisfechas, el grado de afectación derivado del conflicto, la debilidad de la ínstitucionalidad administrativa y de la capacidad de gestión. Claramente, la situación de estos territorios implica la constante violación de derechos fundamentales de los ciudadanos. Que el complejo escenario de los territorios con presencia de cultivos de uso ilícito los hace vulnerables a diferentes actores de la ile-

> galidad, quienes a medida que avanzan los cronogramas para el fin del conflicto (Punto 3 del Acuerdo Final), es decir, durante la entrega de armas y la reincorporación a la vida civil de los ex-combatientes de las FARC, aprovechan tal situación en favor de sus intereses, debilitando aún más la institucionalidad o profundizando el abandono estatal y, por lo tanto, agravando los escenarios de pobreza extrema y el grado de afectación derivada del conflicto. (Presidencia de la República, 2017, p. 7)

Pese a lo anunciado, las comunidades del Putumayo devienen entre amenazas de grupos armados, el incumplimiento del Estado para garantizar la sustitución (Instituto KROC, 2019; Unodc, 2019), cumplir con el acuerdo departamental en el PNIS y encontrar las formas de sobrevivir. No obstante, el Putumayo es el departamento con el mayor número de hectáreas erradicadas en 2018, con un total de 14 059, es decir, más del 47 % señalado por Unodc (2019).

En este revés de la nación las temporalidades se congelan en un eterno retorno entre la ausencia estatal, la disputa por la tierra, las diásporas humanas expulsadas y que llegan, la coca, los actores armados que disputan el des-orden territorial y las nuevas ciudadanías (Ramírez, 2017) que emergen y se disputan lo público en el medio de esta fractura que no cabe en el significante de la paz realista-liberal. Este presente retorna en otra forma a la del fracaso de la paz del Plan Colombia o la paz cocalera de las movilizaciones de 1996; esta es la paz virtual, como gran simulacro de la transición.

6.3 TEMPORALIDADES DE LA GUERRA EN EL BAJO PUTUMAYO: SILENCIOS, PAZ NARCO-LIBERAL Y OLVIDOS

En la escena anterior estuvieron ausentes los grupos armados que en las últimas décadas han sido decisivos en la configuración del presente en Putumayo. En esta escena nos dispondremos a caracterizar linealmente su presencia temporal en la forma como se ha diseñado la guerra.

Tabla 2. Transiciones de grupos armados y dinámicas del conflicto en el bajo Putumayo

Temporalidades	Presencia guerrillera	Paramilitarismo	Masacres
Inserción de grupos armados y primeras disputas (1980-1995).	M-19. EPL. FARC.	Primera generación paramilitar (macetos y combos). Se instala la finca El Azul, como centro de operaciones de Gonzalo Rodríguez Gacha, alias "El mexicano" con presencia en el río San Miguel.	Existe un subregistro en la confrontación entre paramilitares, ejército y FARC-EP.
Escalamiento del conflicto y la economía cocalera (1996-2005).	FARC –EP: Frente 32 "Ernesto Che Guevara". Frente 48 "Pedro Martínez".	Segunda generación Paramilitar (AUC- Bloque Sur) en Puerto asís, San Miguel, Valle del Guamuez, Hormiga y Villa Garzón.	9 de enero de 1999: 26 personas masacradas en el corregimiento el Tigre (bajo Putumayo). 18 de marzo de 1999: 25 personas masacradas en El Placer (bajo Putumayo). Noviembre de 1999: 29 personas masacradas en El Placer, Valle del Guamuez, La hormiga y San Miguel.

Temporalidades	Presencia guerrillera	Paramilitarismo	Masacres
Desmovilización AUC y guerra contra las drogas (2006-2013).	FARC–EP: Frente 32 "Ernesto Che Guevara". Frente 48 "Pedro Martínez".	Desmovilización de 504 paramilitares del Bloque Central Bolívar. Tercera generación paramilitar: "los macheteros" y "los rastrojos". Emergencia de La Constru.	2005: asesinato de 25 personas en San Miguel.
Acuerdo de Paz, implementación y reconfiguración de la guerra (2014-hasta la actualidad).	Núcleo de coexistencia territorial (FIP, 2019). Cuarta generación paramilitar: Grupos Delincuenciales Organizados (GDO), como La Constru, y de acción trasnacional, como Los Comuneros (Ecuador), y la articulación de El Clan del Golfo–Cártel de Sinaloa-Mafia de Albania. Disidencias de las FARC: frentes 1, 48, 49 y 62.		Se presentan un gran número de asesinatos selectivos y existe un subregistro en la confrontación entre paramilitares ejército y FARC-EP.

Fuente: Centro Nacional de Memoria Histórica y Dirección de Acuerdos de la Verdad (2014), Fundación Ideas Para la Paz (FIP) (2017, 2019), Fundación Paz y reconciliación (2014), M. C. Ramírez (2001), R. Ramírez (2016), Vásquez et al. (2011) y elaboración propia (2019).

6.4 INSERCIÓN DE GRUPOS ARMADOS Y PRIMERAS DISPUTAS (1980-1995)

Para iniciar, es necesario reconocer que el primer actor armado en ocupar el departamento del Putumayo fue el M–19, sobre finales de los años 70, y cuenta con un acontecimiento histórico atribuido al entonces máximo comandante del M–19, Jaime Bateman Cayón: la “toma” de Mocoa el 29 de marzo de 1981 (Ramírez, 2016).

Después de la desmovilización del M–19 las FARC ocuparon la zona, desplazándose hacia el bajo Putumayo en el Valle del Guamuez, donde se encontraba la creciente industria petrolera, estableciendo la regulación de esta eco-región andino-amazónica estratégica, a través de los frente 32 “Ernesto Che Guevara” y 48 “Pedro Martínez”.

La acción guerrillera se concentró en el hostigamiento a la fuerza pública, la infraestructura estatal y petrolera y la expansión de la guerrilla por las riberas de los ríos Guamuez y San Miguel. Solo hasta la década del noventa 90 se da su incursión a la economía del narcotráfico, ya que durante la década del 80 su participación se caracterizó por el cobro del impuesto denominado “gramaje” (Centro Nacional de Memoria Histórica y Dirección de Acuerdos de la Verdad, 2014; M. C. Ramírez, 2001; R. Ramírez, 2016; Sánchez et al., 2011).

Por su parte, con la llegada del narcotráfico, el paramilitarismo configura una primera generación en el bajo Putumayo. Organizados por González Gacha, alias “El mexicano”, y con centro de operaciones en la Hacienda El Azul, ubicada en la ribera del río San Miguel, establecen el control de la producción y distribución de la pasta de coca.

El pacto de coexistencia entre estos actores (1984-1987) no dura mucho y los narcotraficantes establecen un centro de en-

trenamiento paramilitar en la Hacienda El Azul, como estrategia de confrontación y protección de la guerrilla de las FARC.

> La Comisión Andina de Juristas –hoy Comisión Colombiana de Juristas- explica que los paramilitares tenían un componente rural -los Combos- en Puerto Asís, Orito y Valle de Guamuez, y un componente urbano más ofensivo, llamado Los Masetos [...] Desde finales de 1987 y hasta mediados de 1991 la acción de grupos paramilitares fue el elemento de violencia más activo contra la población en este departamento. (Centro Nacional de Memoria Histórica y Dirección de Acuerdos de la Verdad, 2014, p. 396)

Sin embargo, el dominio por parte de las FARC se extendería durante casi todos los años 90, y solo sería hasta mediados de esa época que la avanzada militar, realizada por la segunda generación paramilitar, las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), daría inicio nuevamente a una disputa por el control territorial del Valle del Guamuez. Las AUC ya habían intentado realizar incursiones en el territorio sobre finales de los 80 e inicio de los 90 (Centro Nacional de Memoria Histórica y Dirección de Acuerdos de la Verdad, 2014), pero se encontraron con la confrontación de la guerrilla, que los obligó a replegarse y abandonar zonas que ya habían sido ocupadas.

Con el fortalecimiento de las AUC y la planificación del proceso de expansión paramilitar durante la Tercera Cumbre Nacional de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá, en 1996, se declara el sur del país como objetivo militar (Centro Nacional de Memoria Histórica y Dirección de Acuerdos de la Verdad, 2014).

Aunque existía presencia de estructuras paramilitares, aún no se intensificaba el conflicto. Las acciones violentas hasta el momento eran selectivas, dirigidas a líderes y lideresas sociales, bajo la justificación de ser colaboradoras de la guerrilla y relacionadas al negocio del narcotráfico, eje central para el ímpetu

del control territorial. Esta etapa también es conocida como la violencia de los macetos. El subregistro de las confrontaciones entre guerrilla y paramilitares es altísimo, debido a la ausencia de reportes oficiales.

6.5 ESCALAMIENTO DEL CONFLICTO Y ECONOMÍA COCALERA (1996-2005)

El escalamiento de la guerra durante este periodo se asocia a diferentes factores: 1. consolidación de la economía cocalera; 2. aumento desbordado de cultivos de coca; 3. cambio de la dinámica guerrillera, que pasa de guerra de guerrillas a guerra de movimientos (FARC-EP); 4. expansión de las AUC y la declaración del Putumayo como objetivo militar; 5. reacción estatal a través del aumento del pie de fuerza militar; 6. incursión del Plan Colombia y 7. el giro post 11 de septiembre en 2001, que inició la guerra contra el terrorismo.

Durante la primera parte de la década del 90 la guerrilla de las FARC cumple una función de regulación y control del mercado de la coca, lo cual le permite legitimarse socialmente y fortalecerse militarmente. La legitimidad social se establece a partir de la ausente diferenciación que el Estado colombiano establece entre el narcotraficante y el campesino cultivador, y la protección que brinda la guerrilla a este sector campesino emergente. No obstante, la incursión de la segunda generación del paramilitarismo lleva a que se dispute esta legitimidad social, a través de otros acuerdos económicos y la ocupación militar del espacio de acción del campesino cultivador y de los recolectores “raspachines”.

Tres masacres serán la antesala para el periodo de consolidación paramilitar en el bajo Putumayo:

- 9 de enero de 1999: 26 personas masacradas en el corregimiento El Tigre (bajo Putumayo) (CNRR-Grupo de Memoria Histórica, 2011).

- 18 de marzo de 1999: 25 personas masacradas en El Placer (bajo Putumayo).

- Noviembre de 1999: 29 personas masacradas en El Placer, Valle del Guamuez, La Hormiga y San Miguel (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2012).

Durante el periodo 2001–2006 el Bloque Sur de Putumayo consolidó un control total sobre la subregión sur de Putumayo. Llama la atención que durante este periodo se llevó a cabo la ejecución del Plan Colombia y se advirtió de la complicidad de las fuerzas militares para poder cumplir con este proceso de expansión. Las fuerzas militares se dedicaron a proteger las empresas dedicadas a la extracción de petróleo y recursos naturales. Al mismo tiempo, durante esta época se generó todo un proceso de modernización, tanto de inteligencia como de infraestructura militar de las fuerzas armadas, con una colaboración del gobierno de Estados Unidos bajo su política de la lucha contra las drogas y el narcotráfico. Estas situaciones obligaron al repliegue de las FARC–EP durante este periodo.

Las fumigaciones con glifosato derivadas del Plan Colombia generaron el desplazamiento de los cultivos hacia la costa Pacífica –donde permanecen hasta hoy– y el "retorno" a Nariño y Cauca de la población que había llegado desde estos territorios al bajo Putumayo ante la crisis del minifundio a inicios de los 80 y 90.

La violencia se intensificó durante este periodo, dejando como saldo un aumento de los homicidios, las violaciones

de derechos y el desplazamiento forzado. La guerra se intensificó en el campo colombiano y las zonas rurales del Valle del Guamuez fueron los principales escenarios del conflicto armado.

Los métodos paramilitares durante este periodo enfatizaban en la propagación del miedo como estrategia para impedir acciones de movilización y organización social, y el cuerpo humano terminaba siendo profanado con la finalidad de trasmitir un mensaje de terror a la población civil. A través de labores de inteligencia las AUC se dedicaron a identificar la estructura urbana de las milicias y dar con el paradero de los supuestos cabecillas y/o colaboradores (Centro Nacional de Memoria Histórica y Dirección de Acuerdos de la Verdad, 2014).

El silencio operará como ontología de los habitantes de la región ante la indiferencia estatal. La misma que frente a la crueldad de las caucherías, ahora también daba la espalda o su única respuesta era pie de fuerza militar. Las expulsiones (Sassen, 2015) se ampliaron, los paramilitares se convirtieron en el cuerpo del proyecto neoliberal y de la reinscripción del Estado sobre estos territorios. Miles de personas fueron expulsadas, de nuevo, de sus tierras, y se sobrescribió el régimen representacional moderno-colonial sobre sus vidas: los salvajes, los nadie, los otros, sin la posibilidad de nombrar el horror de su presente, la condena del destino social (Bourdieu y Passeron, 1996) de habitar la muerte en un no lugar.

El municipio de San Miguel también sufrió el flagelo de la guerra durante este periodo. Las dinámicas en torno al control territorial estuvieron marcadas por el dominio del rio San Miguel y el control sobre el territorio fronterizo con Ecuador. Tener control sobre estos dos sitios estratégicos permitía a

los actores armados mantener la vigilancia sobre los sistemas de comunicación fluviales y el transporte de mercancía. El gobierno del río, desde la colonia hasta hoy, es la disputa por la administración de la vida, que agencian colonos, campesinos, actores armados y Estado.

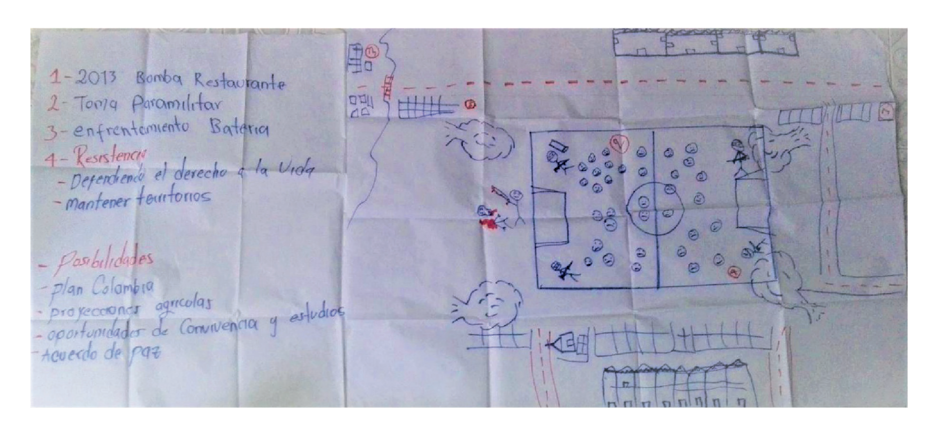
En 2005 San Miguel fue testigo del asesinato de 29 personas, crimen que fue ejecutado por el mismo Bloque Sur de Putumayo. Estos realizaron un recorrido por las principales veredas del municipio asesinando a los campesinos. Sus cuerpos fueron encontrados con signos de tortura; el efecto que generó en las familias campesinas los llevó al punto de abandonar sus lugares de orígenes (Fundación Paz y Reconciliación, 2014).

Los ríos Guamuez y San Miguel han sido testigo de lo padecido por las comunidades en el conflicto armado; sus aguas han recogido el llanto y la sangre derramada por las comunidades, y esperan el regreso de quienes alguna vez se marcharon, buscando la esperanza de conservar sus vidas. Son ríos de las tumbas, la droga, la fiesta de la muerte y la vida.

Uno de los líderes relató a propósito:

> En la Dorada obligaron a salir a sus habitantes al parque principal para impartir la nueva orden en esta zona del departamento y del país. De igual forma, hubo amenazas para las personas colaboradoras del Frente 48 de las FARC-EP y asesinaron a habitantes de la zona. A uno de ellos le cortaron la cabeza y la patearon simulando un balón de futbol. Quien realizó esta acción fue un hombre conocido como alias 'Orejas'.

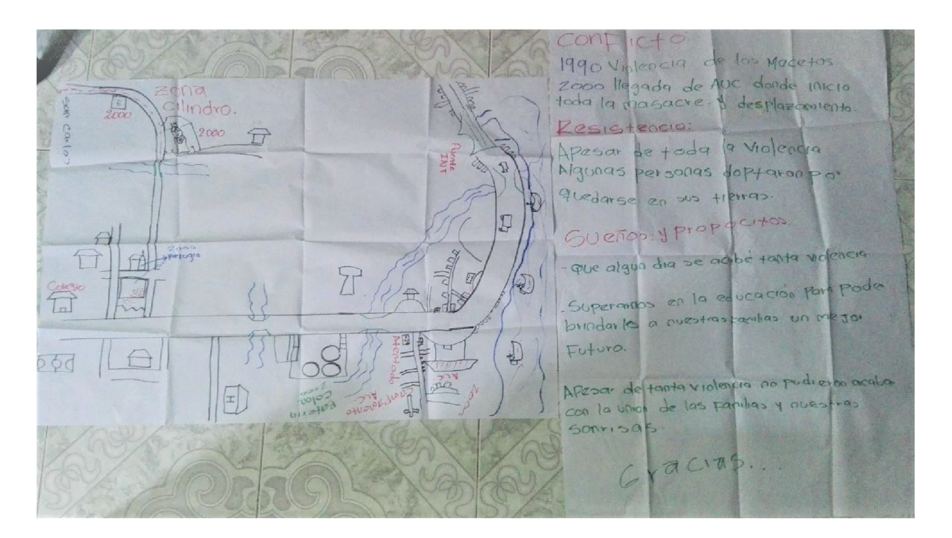
Imagen 4. Cartografía social de las memorias del conflicto y la resistencia en San Miguel



Fuente: líderes comunitarios bajo Putumayo (2018).

Relatan también los habitantes del municipio, que parte de las veredas que tenían en su poder eran "la cabecera municipal La Dorada; la vereda Nueva Risaralda, donde se realizaron asesinatos selectivos; San Carlos y San Marcelino, corredor importante de entrada y salida de los 'paras', que conducía hasta el río San Miguel, río abajo del Puente Internacional San Miguel". Precisamente, en la vereda Nueva Risaralda es recordada una zona cilindro, por los bombardeos entre grupos armados. Por otro lado, también hubo una toma en la Escuela Risaralda en el año 2000 por parte de paramilitares: "a todos nos sacaron por las montañas, hasta la virgen [...]".

Imagen 5. Continuación cartografía social de las memorias del conflicto y la resistencia en San Miguel



Fuente: líderes comunitarios bajo Putumayo (2018).

En esta temporalidad de la guerra, la coca marcó el compás de la sangre y las identidades en la región.

La situación de la subregión luego del desarrollo pleno de la economía cocalera a finales de la década del noventa es “[…] la existencia de una economía ilegal de base legitimada socialmente […]" (Vargas, 2003, p. 107) en la cual se establecen "órdenes de regulación de hegemonía compartida (en situaciones de equilibrio, aunque inestable) de los dos actores armados ilegales (Vargas, 2003, p. 107).

> El desarrollo de la economía cocalera diluyó las identidades políticas y abrió la caja de Pandora de la violencia al volver las lealtades y la colaboración de los grupos armados de la región una función de las dinámicas del mercado de la pasta de base de coca. (Sánchez et al., 2011, p. 216)

6.6 DESMOVILIZACIÓN AUC Y GUERRA CONTRA LAS DROGAS (2006-2013)

> De las muertes que propinaban los paramilitares, en ocasiones no tenían elementos sobre si eran colaboradores con la guerrilla. Las acciones realizadas estaban vinculadas al innegable poder que tenían sobre el territorio, haciendo uso arbitrariamente. Existían casas adecuadas para llevar a las personas, asesinarlas, picarlas y, finalmente, llevarlas a fosas comunes o al río. [...] No solo en San Miguel se vía este accionar, sino también en La Hormiga, donde ocuparon una casa abandonada, precisamente abandonada por el conflicto, ubicada a las afueras. Cuando anochecía y no había energía eléctrica se podía escuchar a los alrededores de la casa como torturaban a las personas y, finalmente, las desaparecían, comentaban uno de los líderes.

Esta temporalidad transcurre en los gobiernos de Uribe Vélez (2002-2010), la transición al primer gobierno Santos (2010-2014) y la arremetida militar estatal con el Plan Colombia y el Plan Patriota. Es la transición a la implementación del modelo de justicia transicional internacional globalizado de verdad, justicia, reparación y garantía de no repetición (VJRG) (Ley 975 de 2005 [Ley de Justicia y Paz]). Es la fractura temporal que se instala institucionalmente para configurar un futuro después de la violencia, en la forma de temporalidad lineal que pretende dejar atrás un pasado violento y prepararse para el porvenir en la forma de un evangelio global del perdón y la reconciliación (Castillejo, 2017). Sin embargo, esta fractura soslaya las continuidades de las violencias residuales de los actores, las estructurales que han acompañado a quienes habitan los márgenes del Estado, y las coloniales que operan subterráneamente. El relato con el que iniciamos esta temporalidad marca el sonido del viento que una y otra vez acompaña a los habitantes del bajo Putu-

mayo en esta primera desilusión del fracaso transicional de su historia reciente.

En el 2006 un grupo de 504 combatientes del Bloque Sur Putumayo de los paramilitares, con el mando de alias "Macaco", se desmovilizó en el corregimiento de Santa Ana, en el marco del proceso de la Ley de Justicia y Paz. Se instaló una promesa de transición hacia tiempos de tranquilidad, aunque ese tiempo del compás institucional no duró mucho.

> Sin embargo, después de la desmovilización emergieron nuevos grupos armados ilegales que ejercen control sobre economías locales y regionales: el contrabando de combustibles, el pago de "vacunas", los juegos de azar por fuera de la ley y la presencia de seguridad barrial por parte de grupos privados, entre otras actividades bajo las cuales se ocultan formas de control económico, social y político. (Centro Nacional de Memoria Histórica y Dirección de Acuerdos de la Verdad, 2014, pp. 400-401)

"Los rastrojos" o "los macheteros" es la organización que hasta 2013 retomó las acciones del Bloque Sur Putumayo de los paramilitares y llevó el control a través de la extensión de múltiples formas de violencia y terror. Desde 2007 a 2011 realizó un pacto con las FARC-EP para el control territorial y la regulación de la producción, distribución y comercialización del narcotráfico (Fundación Ideas Para la Paz [FIP], 2019). Sobre el 2013 esta organización se desestructuró por los golpes militares (capturas y muerte) a sus principales líderes. De los espacios dejados por esta organización emerge La Constru, un grupo delincuencial organizado que se ocupará del control del microtráfico en las redes urbanas.

Mientras tanto, a partir de 2008 las FARC-EP iniciaron el *Plan Renacer*, con el objetivo de la recomposición militar y política en el Putumayo. "Las FARC iniciaron también un proceso de re-

cuperación del territorio a través de un principio de economía de la fuerza con la activación de artefactos explosivos, hostigamientos, ataques con francotirador y contra la infraestructura económica" (Fundación Ideas Para la Paz [FIP], 2019 p. 23). Este proceso duró hasta el inicio de la mesa de diálogo con el Gobierno nacional en septiembre de 2012. No obstante, el control territorial y de regulación del narcotráfico permaneció en alianza de no agresión con "los rastrojos" y posteriormente con La Constru.

Paralelamente, la acción militar del Plan Patriota y la denominada "guerra contra las drogas" realizó duros golpes a estas estructuras, mientras realizó el proceso de erradicación forzada de cultivos de uso ilícito. Esta última acción tuvo como respuesta la movilización del campesinado cocalero (Ramírez, 2017), que exigió condiciones para la sustitución y solución a las violencias estructurales de larga duración en el territorio. Así mismo, se reactivó la Mesa Regional de Organizaciones Sociales del Putumayo, Baja Bota Caucana y Cofanía–Jardines de Sucumbíos, que retomó los Acuerdos de Orito, establecidos en la marcha cocalera de 1996 y suspendidos por la temporalidad de muerte instalada en la década de 1996-2006.

Pese a esto, no existe fractura temporal hacia otra forma de vida, es la continuidad de viejas guerras en un nuevo contexto, donde las movilizaciones sociales tuvieron un punto de incidencia importante que se vio amenazado por la reorganización del terror a través de las estructuras delincuenciales citadas. Esta temporalidad de la guerra estuvo marcada por la fractura institucional de la Ley de Justicia y Paz, la promesa que trajo consigo y el viento de muerte que continuó bailando en las esquinas.

6.7 ACUERDO DE PAZ, IMPLEMENTACIÓN Y RECONFIGURACIÓN DE LA GUERRA (2014-HASTA LA ACTUALIDAD)

El inicio de los diálogos entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC-EP en 2012 cambió la temporalidad de la guerra. Fue la paz liberal (binomio seguridad-desarrollo) la que colocó el compás en los territorios. El desescalamiento de la guerra se vio reflejado en el descenso del número de homicidios, mientras integrantes de la FARC-EP se concentraron en 2017 en la Zona Veredal Transitoria de Normalización del corregimiento La Carmelita.

> Desde 2011 hasta 2017, el departamento se caracterizó por ser un núcleo de coexistencia entre grupos armados; sin embargo, este escenario se fue transformando cuando el vacío dejado por las FARC empezó a ser de interés para otras estructuras armadas. En un principio se dio un fortalecimiento y expansión de La Constru con el manejo del microtráfico. Luego las comunidades empezaron a referenciar la llegada de grupos armados de los que desconocían su procedencia, pero advertían su interés en controlar el narcotráfico. Hacia 2018 empezaron a llegar y a consolidarse grupos disidentes de las FARC de los frentes 1 (Puerto Leguízamo y Puerto Guzmán); 49 (en la frontera con Caquetá); 62 (entre Puerto Guzmán y Mocoa), y 48 (con presencia en la frontera con Ecuador sobre el río San Miguel y Putumayo) (Fundación Ideas Para la Paz [FIP], 2019, p. 25).

En noviembre de 2016, en el Teatro Colón, a miles de kilómetros del bajo Putumayo, se instaló una promesa que era transmitida por los televisores y la radio. La firma del final del conflicto armado entre FARC-EP y el Estado se convirtió en una nueva fractura temporal que avizoró tiempos de desarrollo y paz para la región. Sin embargo, la salida de las FARC-EP del territorio generó tres consecuencias claras: 1. desregulación de la com-

pra y venta de la coca, 2. aumento de la delincuencia común y 3. expansión de las estructuras criminales, como La Constru.

El acuerdo de La Habana, como promesa jurídico-política, abrió la posibilidad de participación para la construcción de planes de desarrollo desde las realidades locales para la transición hacia una paz estable y duradera Estos fueron denominados Programas de Desarrollo con Enfoque Territorial (PDET), a partir del enfoque de paz territorial. En el departamento del Putumayo nueve municipios, entre los que se incluyen todos los del bajo Putumayo, hacen parte de este escenario de participación política, de construcción/disputa del estado desde los territorios, a través de la construcción de Pactos Municipales y Planes de Acción para la Transformación Regional (PRAT), que posteriormente constituirán la base de los 16 PDET regionales para los próximos diez años, a partir de 2020. No obstante, el contexto regional sigue evidenciando la precaria y burocrática infraestructura institucional para su organización, sumado a las dificultades financieras para su construcción, el desconocimiento de las historias locales de participación y el asesinato selectivo de líderes comunitarios locales en la región y en todo el país, que suman en el periodo del 1 de enero 2016 al 20 de mayo de 2019, el número de 738, de los cuales 35 pertenecen al departamento del Putumayo y varios de ellos impulsores de PNIES (Indepaz, 2019).

Este nuevo contexto, acompañado de la permanente dificultad de la presencia institucional estatal, las serias dificultades para la implementación de lo acordado en La Habana, derivadas del desconocimiento del proceso de paz por parte del gobierno de Iván Duque (2018-2022), y el tiempo neoliberal instalado por los intereses globales en este territorio, presentan un panorama denso y complejo que no cabe en los marcos interpretativos convencionales de la guerra y la paz, unas novísimas guerras (Moura, 2010). Requiere, por ende, de la artesanía intelectual colaborativa con las comunidades para re-inventar es-

tas temporalidades, discursos y arquitecturas que diseñan una paz para los intereses globales con la ficción de la participación local como forma de legitimación.

El pasado 26 de junio de 2019 la Sijin de la policía capturó a Miguel Ángel Bastidas, alias “Gárgola”, líder de La Constru, junto a quince de sus integrantes más importantes. Este golpe a la estructura financiera y militar de esta organización, articulado con el Clan del Golfo, el Cártel de Sinaloa y la mafia de Albania, abrió un nuevo tiempo de reorganización de la guerra en el territorio del bajo Putumayo.

> Hasta 2010, según informaron las autoridades en su momento, La Constru no pasaba de tener 30 integrantes, todos desmovilizados de los paramilitares. Para 2015, la cantidad de miembros se había cuadruplicado: eran casi 130, todos jóvenes entre 18 y 25 años que habían llegado incluso de regiones lejanas como Córdoba y en Putumayo se volvieron sicarios o jíbaros, por un salario que no pasaba del millón de pesos. Las autoridades esperan que este sea el fin de La Constru, pero en el mundo del narcotráfico abundan los ejemplos de que las capturas no siempre llevan a los carteles a su fin. (El Espectador, 2019)

Esta temporalidad se encuentra abierta, en puntos suspensivos, con el compás de la promesa transicional hacia una paz estable y duradera y el telón de fondo de una vieja guerra o una novísima guerra en el ensamble de una paz narco-liberal.

6.8 ULTIMA ESCENA: REFLEXIONES FINALES PARA INSURRECCIONAR LA PAZ (EN PUNTOS SUSPENSIVOS)

San Miguel, en el bajo Putumayo, permanece atravesado por cuatro correlatos fundamentales para imaginar la paz en la fractura temporal de esta transición: las colonizaciones, la coca, la guerra y los proyectos neoextractivos globales.

Las colonizaciones. Los diferentes procesos de colonización han marcado la dinámica social, económica y cultural de esta región. Han establecido nuevos tiempos, espacios y lenguajes para habitar la cotidianidad. Son tiempos veloces, extractivos, en su mayoría, espacios de tránsito o no lugares, lenguajes sin un proyecto común articulador. Las colonizaciones devienen violentas y saqueadoras desde su concepción original, sin embargo, en el bajo se establecen ambivalentes, agonísticas, porque estas colonizaciones no solo han traído muerte, saqueo o dolor, también han traído vida, fiesta y nuevas formas de organizar lo comunitario.

Esta coexistencia establece nuevos órdenes de convivencia, de arraigo y de configuración de identidades de quienes están de tránsito, de quienes deciden quedarse y de quienes han vivido ancestralmente. La construcción de un proyecto común, fracturado o incentivado por los diferentes procesos de colonización, se convierte en un desafío para la imaginación de la paz, en donde quepan los diferentes relatos dejados por cada proceso de colonización, y no solo de la historia reciente, sino por el contrario, en la forma de articulación con la historia colonial, en donde esta pluralidad y diversidad estructural que configura este territorio posibilite paces otras.

La coca. El reconocimiento de su condición de ancestralidad y de renglón significativo de la economía del bajo Putumayo es fundamental para comprender este territorio. Se hace necesaria una mirada que asuma la responsabilidad de la violencia estatal ejercida sobre este territorio desde siglos, en la que la marginalización estructural ha impedido el desarrollo agrícola, ganadero o de otros renglones de la economía y su articulación con un proyecto colectivo nacional. En concordancia con lo anterior, el cultivo de coca se convirtió, durante décadas, en la identidad y forma de sobrevivencia

de los campesinos y colonos que transitaron o se asentaron en estos territorios.

Así mismo, el reconocimiento del abandono estatal también permite la configuración de una política antidrogas que supere la visión conservadora de la prohibición y que avance en la comprensión de la legalización y formas de erradicación comunitarias consensuadas, así como en las garantías para el establecimiento de circuitos de producción y comercialización para otras economías, con posibilidades de inserción para todos los sectores de la población, que deslegitime socialmente el cultivo ilícito de la coca.

La guerra en el bajo como novísima guerra. Comprender la temporalidad actual del bajo Putumayo como novísima guerra es comprender las nuevas dinámicas que el presente transicional establece, que no están en los marcos analíticos tradicionales y que requieren una flexibilidad para aprehender la reticularidad y diversidad de su formación, sin olvidar sus conexiones con el pasado. En términos de Moura (2010), las novísimas guerras se caracterizan por un sistema político que intenta responder a las expectativas de la globalización, aun sin tener capacidades locales para cumplirlas, particularmente en los márgenes del estado. Los objetivos de la guerra son la inserción en economías paralelas o ilegales transnacionales. Los tipos de ejército son estructuras criminales delincuenciales en forma de cárteles o mafias, con facciones armadas y alianzas internacionales. La técnica militar se caracteriza por el uso diseminado de armas ligeras y de fuego, así como el control de micro territorios urbanos y la coacción y cultura de la violencia. La economía de la guerra está marcada por un conjunto de economías de guerra informales y el tráfico de drogas, armas y seres humanos. Finalmente, se establecen como espacios de guerra las áreas urbanas y las diseminadas márgenes del estado.

Estas novísimas guerras no están –no caben- en los acuerdos de paz de La Habana; requieren de una comprensión y tratamiento diferentes, unas paces que se articulen a esta fractura, a las velocidades y reticularidad de los actores de estas guerras y sus mutaciones. Habría que escudriñar las formas de habitar que las comunidades de estos territorios han construido para sostener la vida desde antes y hasta hoy.

Diseño global neoextractivista. La fase actual del capital establece una nueva forma de la acumulación; la vida está amenazada y las expulsiones se intensifican en todas las escalas (Sassen, 2015). El territorio del Putumayo, como los hemos descrito, es y ha sido un espacio geopolíticamente estratégico para la extracción de materias primas y bienes comunes, de allí que la paz en estos márgenes se convirtiera en una necesidad geoeconómica global para capitales transnacionales.

Así, en un territorio en donde convergen comunidades indígenas ancestrales, carteles con control local y alianzas globales, disidencias guerrilleras, capitales trasnacionales corporativos, agencias de las Naciones Unidas y de cooperación internacional para la ayuda humanitaria, campesinos cocaleros y campesinos minifundistas, colonos, raspachines, comerciantes y fuerzas militares, pensar la paz imperfecta en el formato liberal global se convierte en conveniente para los intereses de los poderes locales y trasnacionales, pero no para la comunidades en resistencia que han habitado en estas márgenes.

La política de representación moderno-colonial instalada con las misiones católicas y reinscrita con las misiones caucheras, de territorio salvaje e indomable, se actualizan una y otra vez bajo estos correlatos, a través de los medios de comunicación y la producción académica que desde el centro se realiza sobre estos territorios, y que, en consecuencia, configuran el destino social de territorios de excepción, don-

de no existe "orden", y el binomio seguridad-desarrollo es su única respuesta.

> La seguridad internacional, luego de 11-S afianzará el paradigma postpositivista, realista, neoconservadurista y neoinstitucionalista de los estudios de paz hegemónicos y la receta ejecutada y promulgada por los organismos internacionales en cabeza de la Naciones Unidas será: Liberalización, institucionalización y democratización como claves para la seguridad democrática y económica mundial. (Jaime-Salas, 2019 p. 141)

Este modelo de paz liberal, que ha pretendido instalarse en los territorios en la forma de colonialidad del saber/poder y del ser, en su forma estadocentrica realista-liberal (Mateos, 2013), es desbordado por las complejidades de los territorios, como el bajo Putumayo, y su pretensión de mejoramiento paradójicamente conlleva la agudización de las conflictividades existentes (Duffield, 2004; Moura, 2010; Richmond, 2009, 2011a, 2013; Joshi et al., 2014; Richmond y Mac Ginty, 2014).

De esta manera se instala un proceso de destemporalización, desterritorialización y desubjetivación de las formas de habitar la vida y la muerte en función del proyecto de paz liberal, el cual produce temporalidades, espacios y un tipo de sujeto en la forma de un ensamblaje glolocal o como forma de gobierno de las poblaciones (Blanco de Freitas, 2013; Sassen, 2010; Duffield, 2004).

Es decir, se establece la paz como una forma de gobierno glolocal y proyecto civilizatorio que coloca en tensión permanente las formas de habitar el mundo de quienes, por décadas, antes y después de los procesos de paz formalizados, han existido y re-existido en estos territorios y, por ende, se reinscribe sobre sus cuerpos, lenguajes y espacialidades la condición "salvaje", de "excepción", que justifica moral y políticamente su permanente intervención.

Estos correlatos, con estas tensiones glolocales, nos invitan a la insurrección de la paz virtual de los Estados (Richmond, 2009, 2011a), a la reinvención de las paces, a la imaginación del porvenir desde estos márgenes, por fuera del estado, desde la nuda vida que re-existe a diario, desde otras temporalidades, territorialidades, epistemes y ciudadanías/cuerpos que nos permitan comprender la fractura colonial y las continuidades de la larga duración, para poder habitar los territorios y cuidar la vida.

Otras temporalidades. Los tiempos de la paz liberal son los del capitalismo, de su fase actual neoliberalizada. Un tiempo lineal, homogéneo, vacío, que instala una promesa de futuro y cuya velocidad desborda las condiciones para su implementación. Se requieren otras temporalidades acordes a las formas de vida de quienes habitan los márgenes del estado, en la forma de *slow peace* (paz lenta) (Lederach, 2017, 2019). Una temporalidad situada y encarnada, que reconozca las formas de habitar el mundo de la vida. Que no fracture y admita las continuidades de las violencias y, por lo tanto, desnaturalice y des-idealice la paz como único relato civilizatorio futuro, homogéneo y lineal, y lo comprenda en su multiplicidad temporal (paces).

Territorialidades/naturaleza. En la región del bajo Putumayo el agenciamiento de la naturaleza ha sido neural en las temporalidades de la guerra y las colonizaciones, por ende, reconocer sus derechos en la construcción de paces es fundamental tanto para insurreccionar la paz liberal, como para superar las ontologías individuales y entenderlas en la forma de ontología relacional, es decir, la naturaleza y las comunidades como una única continuidad entrecruzada.

Epistemes otras. La necesidad de reconocer epistemes otras se convierte en fundamental para leer las paces en los márgenes del Estado, desde una ecología de saberes que redunde

en acción opuesta a la injusticia histórica derivada del colonialismo y el patriarcado; la sexual, resultado de la homofobia y la ginefobia; la étnico-racial, producto del racismo y la xenofobia; la intergeneracional, dirigida hacia los jóvenes; la económica, siempre presente y relativa, relacionada con la distribución de la riqueza; y la cognitiva, dirigida contra la sabiduría popular en nombre del monopolio de la modernidad, denominado ciencia (Santos, 2009, 2017, 2019). Una ecología de saberes que es una contra-epistemología al proceso descivilizatorio (Jaulin, 1979) que niega al sujeto víctima de la dominación moderno-colonial que no cesa.

> El "paradigma otro" es, por ejemplo, de una pertinencia grande en el caso colombiano, ya que busca pensar desde la "diferencia colonial", develando una multiplicidad de historias que fueron negadas por la violencia sistemática y la colonialidad del ser (Restrepo y Rojas, 2010, p. 163). En este sentido, lo histórico cobra importancia aquí: la educación decolonial, así como las paces decoloniales, deberían orientarse hacia una toma de conciencia desde este mismo proceso histórico, es decir, que la víctima de la violencia misma busque formas de dejar de ser víctima de la modernidad/colonialidad en el ámbito político (Dussel, 2002, p. 431). En definitiva, en lo práctico, la teoría decolonial nos permite cuestionar las certezas del sujeto moderno y su fundamento político en la empresa colonial/moderna para "poder acceder a la realidad negada del Otro como realidad más allá del Ser moderno" (Bautista, 2014, p. 24). En la praxis de la paz, la decolonialidad significa una ética de lo cotidiano, a favor de las personas que han sido excluidas de los procesos de globalización y que han vivido procesos constitutivos violentos: "Por ello la materialidad de la que se habla en esta ética de la liberación, es la materialidad de la 'corporalidad viviente' del sujeto humano, en este caso, de la víctima, desde donde se puede cuestionar con sentido el sistema de la dominación moderna. (Bautista, 2014, p. 41; Anctil-Avoine y Paredes Saavedra, 2018, p. 331)

Otras formas de habitar/ciudadanías radicales. La exposición permanente al terror trae consigo procesos de naturalización e indefensión frente a la guerra, así mismo, fractura las formas de organización comunitaria y el sentido de comunidad como horizonte ético y político. Sin embargo, estas situaciones límite también posibilitan que emerjan nuevas formas de existencia, de reinvención de la esperanza; maneras nuevas de habitar la vida en la cotidianidad, de configurar radicalmente la ciudadanía en los márgenes y de construir soberanías populares para la sostenibilidad/cuidado de la vida (Martín-Baró, 1990; Das, 2008; Cancimance, 2012; Jaramillo et al., 2018). Estas maneras aún permanecen en el silencio, ensombrecidas y negadas bajo la forma hegemónica del sujeto neoliberal contemporáneo "emprendedor de sí mismo" (hombre-urbano-blanco-burgués), que traen consigo los proyectos de paz liberal. Por lo tanto, insurreccionarlas y reconocerlas como parte ontológica de la construcción de paz desde abajo, desde los tiempos y epistemes de los territorios, sigue siendo el desafío del presente en la fase actual de reorganización del capital y transicional de la gubernamentalidad pacífica.

De esta manera y en puntos suspensivos, con más preguntas que certezas, con más abismos que planicies, abrimos esta reflexión desde una de las márgenes del estado, para problematizar la paz liberal de este presente y reinventar las paces por fuera del estado, como política del cuidado de la vida en los territorios, o en palabras del líder indígena Siona, participante del programa de Educación comunitaria, "porque uno no solo nace para vivir, sino para servir, defendiendo lo que nos sirve para vivir bien".

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pretextos.

Álvarez, E., Llorente, M., Cajiao, A., y Garzón, J. (2017). *Crimen organizado y saboteadores armados en tiempos de transición*. Fundación Ideas para la Paz (FIP).

Anctil-Avoine, P., y Paredes Saavedra, N. (2018). Pensar la construcción de paces en Colombia: La (ir)relevancia teórico-práctica de la decolonialidad. *Análisis*, *50*, 317–335.

Arboleda-Quiñonez, S. (2016). Plan Colombia: descivilización, genocidio, etnocidio y destierro afrocolombiano. *Nomadas*, *45*, 75–89.

Bartra, R. (2012). *El mito del Salvaje*. Fondo de Cultura Económica.

Blanco De Freitas, R. (2013). *Peace as government: The (bio)politics of state-building* (Tesis doctoral). Universidad de Coímbra. Coímbra, Portugal.

Bordieu, P., y Passeron, J. C. (1996). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Distribuciones Fontamara.

Braudillard, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Kairós.

Cancimance, A. (2013). "Aquí solamente vivimos los guapos": prácticas para habitar espacios de muerte en Putumayo, Colombia. *Maguaré*, *27*(1), 159-193. Recuperado desde https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/43231

Casement, R., Chirif, A., y Belaunde, L. (2012). *Libro Azul Británico: informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

Castillejo, A. (2017). Introducción. Dialécticas de la fractura y la continuidad: elementos para una lectura crítica de las transiciones. En A. Castillejo (ed.), *La Ilusión de la justicia transicional: perspectivas críticas*. Universidad de los Andes.

Centro Nacional de Memoria Histórica, y Dirección de Acuerdos de la Verdad. (2014). *Nororiente y Magdalena medio, llanos orientales, suroccidente y Bogotá D.C. Nuevos escenarios de conflicto armado y violencia. Panorama posacuerdos con AUC*. CNMH.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2012). *El Placer. Mujeres, coca y guerra en el bajo Putumayo*. CNMH.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2014). *Putumayo: la vorágine de las caucherías. Memoria y testimonio Primera parte*. CNMH.

CNRR-Grupo de Memoria Histórica. (2011). *La masacre del Tigre. Un silencio que encontró su voz*. CNMH.

Das, V. (2008). *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Instituto Pensar, Centro de Estudios Sociales (CES), Universidad Nacional de Colombia.

Das, V., y Poole, D. (2008). El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, (27), 19–52.

Decreto Ley Número 896 de 2017 Por el cual se crea el Programa Nacional integral de Sustitución de cultivos de uso ilícito-PNIS. (2017, 29 de mayo) Presidencia de la República.

Duffield, M. (2004). *Las nuevas guerras en el mundo global. La convergencia entre desarrollo y seguridad*. Catarata.

El Espectador. (2019). Alias "Gárgola", el jefe de La Constru que se habría colado en la JEP. *El Espectador*. https://www.elespectador.com/noticias/judicial/alias-gargola-el-jefe-de-la-constru-que-se-habria-colado-en-la-jep/

Fundación Paz y Reconciliación. (2014). *Departamento del Putumayo*. Bogotá.

González, F. (2011). A modo de Síntesis. En J. Restrepo, T. Vásquez, y A. Vargas (eds.), *Una vieja guerra en un nuevo contexto. Conflicto y territorio en el sur de Colombia*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

González, F. (2015). *Poder y violencia en Colombia*. Cinep.

Indepaz. (2019). *Informe parcial líderes y defensores de DDHH asesinados en Colombia 2016-2019*. Indepaz.

Instituto KROC. (2019). *Tercer informe sobre la implementación del Acuerdo de Paz: La implementación sigue progresando.* Instituto KROC.

Jaime-Salas, J. (2019). Descolonizar los Estudios de Paz un desafío vigente en el marco de la neoliberalización epistémica contemporánea. *Revista de Paz y Conflictos*, *12*(1).

Jaramillo Marín, J., Castro-Herrera, F., y Ortiz Gallego, D. (2018). *Instituciones comunitarias para la paz en Colombia*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.

Jaulin, R. (1973). *La paz blanca. Introducción al etnocidio*. Editorial Tiempo Contemporáneo.

Jaulin, R. (1979). *La des-civilización. Política y práctica del etnocidio*. Nueva Imagen.

Joshi, M., Lee, S., y Mac Ginty, R. (2014). Just how liberal is the liberal peace? *International Peacekeeping*, *21*(3), 364-389. https://doi.org/10.1080/13533312.2014.932065

Lederach, A. (2017). The campesino was born in the campo: A multispecies approach to territorial peace. *American Anthropologist*, *119*(4), 589–602.

Lederach, A. (2019). *“Feel the grass grow”: The practices and politics of slow peace in Colombia*. University Notre Dame.

Machado-Aráoz, H. (2010). La “naturaleza” como objeto colonial. Una mirada desde la condición eco-bio-política del colonialismo contemporáneo. *Boletín Onteaiken* (10), 35–47.

Machado-Aráoz, H. (2012). *Los dolores de nuestra América y la condición neocolonial. Extractivismo y biopolítica de la expropiación.* OSAL.

Machado-Aráoz, H. (2013). Orden Neocolonial, extractivismo y ecología política de las emociones. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, 12*(34), 11–43.

Martín-Baró, I. (1990). *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*. UCA Editores.

Mateos, O. (2013). Desfragmentando el consenso de la construcción de paz liberal: Un análisis a partir de Sierra Leona y la reforma del sector de seguridad. En I. Ruíz Giménez (ed.), *El sueño liberal en África subsahariana. Debates y controversias sobre la construcción de la paz* (pp. 150-187). Catarata.

Mazzoldi, G., Huertas, R., Cuesta, I., y Tobo, P. (2019). *Territorio, seguridad y violencias basadas en género en Puerto Asís*. Fundación Ideas para la Paz (FIP).

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.

Moura, T. (2010). *Novíssimas guerras: espaço, identidades e espirais da violência armada.* Almedina.

Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito. (2019). *Colombia. Monitoreo de territorios afectados por cultivos ilícitos 2018*. Unodc.

Ramírez, M. C. (2001). *Entre el estado y la guerrilla: Identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Icanh.

Ramírez, M. C. (2017). Las conversaciones de paz en Colombia y el reconocimiento de los cultivadores de coca como víctimas y sujetos de derechos diferenciados. *Canadian Journal Of Latin American And Caribbean Studies / Revue Canadienne Des Études Latino-Américaines Et Caraïbes*, *42*(3), 350-374.

Ramírez, R. (2016). *Putumayo: análisis de conflictividades y construcción de paz* (p. 106). Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Richmond, O. (2009). *Liberal peace transitions: Between statebuilding and peacebuilding*. Edinburgh University Press.

Richmond, O. (2011). *A post liberal peace*. Routledge.

Richmond, O. (2011). Resistencia y paz postliberal. *Revista Relaciones Internacionales*, (16), 13-45.

Richmond, O. (2013). The local turn in peace building: A critical agenda for peace. *Third World Quarterly*, *34*(5), 763–783.

Richmond, O., y Mac Ginty, R. (2014). Where now for the critique of the liberal peace? *Cooperation And Conflict*, *50*(2), 171-189. https://doi.org/10.1177/0010836714545691

Rivera, J. E. (1924). *La vorágine.* Editorial Cromos.

Rúfer, M. (2016). El archivo. De la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial. En *(In)-Disciplinar la investigación: archivo, trabajo de campo y escritura* (pp. 160–186). Siglo XXI Editores.

Sánchez, L. C., Vargas, A., y Vásquez, T. (2011). Las diversas trayectorias de la guerra: un análisis subregional. En T. Vásquez, A. Vargas, y J. Restrepo (eds.), *Una vieja guerra en un nuevo contexto. Conflicto y territorio en el sur de Colombia* (pp. 35–282). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del sur: La reinvención del conocimiento y la emancipación social.* Siglo XXI, Clacso.

Santos, B. de S. (2017). *Justicia entre Saberes. Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Morata.

Santos, B. de S. (2019). *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Almedina.

Sassen, S. (2010). *Territorio, autoridad y derechos De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Katz Editores.

Sassen, S. (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía globa*. Katz Editores.

Serge, M. (2011). *El revés de la nación: Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Universidad de los Andes, CESO.

Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Norma.

Torres-Bustamante, M. C. (2012). *Coca, política y estado. El caso Putumayo 1978-2006* (Tesis de Maestría en Estudios Políticos). Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Vásquez, T., Restrepo, J., y Vargas, A. (eds.). (2011). *Una vieja guerra en un nuevo contexto. Conflicto y territorio en el sur de Colombia*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Vega-Cantor, R., y Martín, F. (2016). *Geopolítica del despojo. Biopiratería, genocidio y militarización*. CEPA.

TERCERA PARTE
NARRATIVAS Y EPISTEMOLOGÍAS

7. ASIMETRÍAS SOCIOTERRITORIALES EN EL GOLFO DE CALIFORNIA (MÉXICO). HACIA UNA PAZ CON EL LUGAR

Antonio Ortega Santos
Universidad de Granada (España)

7.1 INTRODUCCIÓN

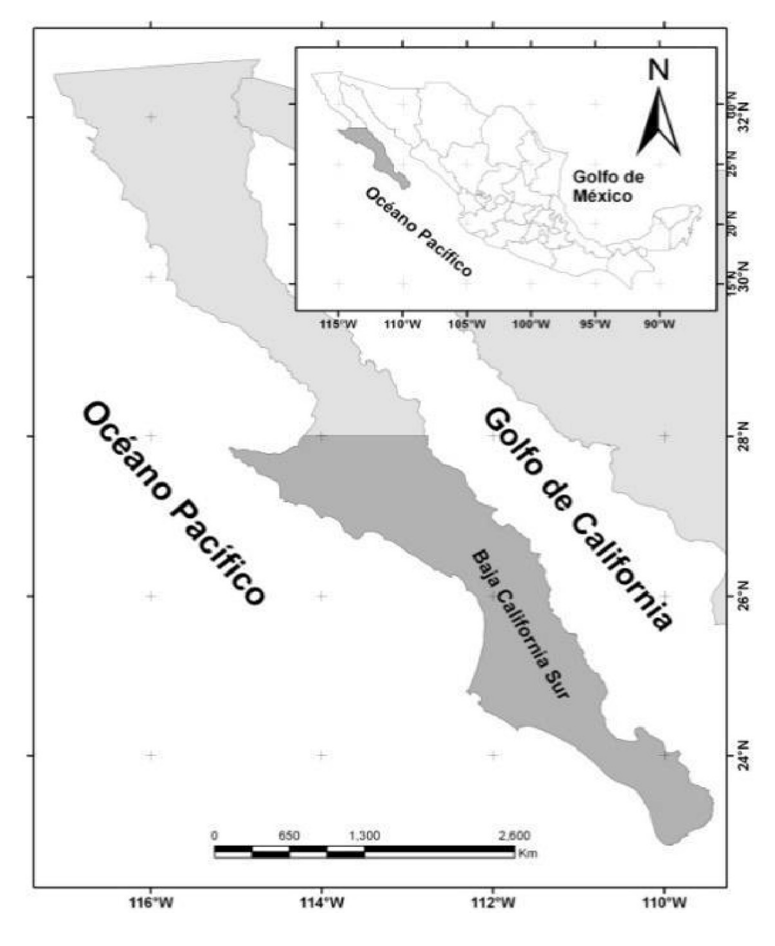
Cuando los grupos humanos se relacionan con su entorno ambiental surgen tensiones en el territorio que devienen en procesos de conflictividad inter e intracomunitaria. La mirada aquí propuesta es de largo ciclo y atendiendo a dos ejes epistemológicos. Durante los dos últimos siglos los grupos humanos en el golfo de California han sufrido un proceso de extractivismo bioterritorial (turismo de masas, minería a gran escala, etc.) que ha generado una percepción de relación asimétrica con el territorio, debido al despojo de este por la acción combinada –y coordinada en muchos momentos– del gobierno y los sectores empresariales. Esta destrucción vino de la mano tanto de la marginalización –del centro productivo– de la agricultura de oasis, suplantada por la agricultura industrial del Valle Vizcaíno, como por la extracción de recursos biomarinos en el golfo de California. Esta práctica crea un territorio nuevo y elimina el patrón inicial de cultivos o especias autóctonas. Así mismo, implica también la propia eliminación "silente" de los pueblos originarios. Ante este escenario socioterritorial de matriz modernoeurocéntrica han sido muchos los habitantes que han pasado a la acción de lucha –luchas de matriz decolonial que es un eje metodológico de este texto- o reivindicativa de su territorio, de su conciencia de lugar, de una vuelta atrás en la asimetría, me-

diante un reencuentro pacífico con la vida en su espacio; una paz territorial frente a la asimetría. Para ello vivimos como laboratorio socioespacial la península de Baja California Sur en el tiempo contemporáneo y tomamos como herramienta el concepto de paz con el lugar como locus de enunciación para entender el proceso de creación comunitaria de la percepción de la asimetría territorial histórica, asi como de la generación de proyectos de sustentabilidad comunitaria. Iniciamos el camino.

7.2 UBICACIÓN TERRITORIAL

Baja California Sur está situada entre las latitudes 23° N y 32° N, donde se encuentran las grandes regiones desérticas del hemisferio norte. Tiene un área de 73 677 km^2 que representa el 3.7 % del área total de México. Es el estado con el litoral más largo, con 2 230 km (22 % del total nacional), que incluye tres islas en el océano Pacífico y más de 100 islas e islotes en el golfo de California. Este territorio ocupa la parte sur de poco más de la mitad de la segunda península más grande del mundo, mide 690 km de longitud, 43 km en su parte más estrecha y 227 km en su parte más ancha. El golfo de California es el único mar territorial de una sola nación en el mundo, asumiendo el 49 % del litoral mexicano y el 50 % del territorio insular nacional. Es uno de los cinco ecosistemas marinos con mayor productividad y biodiversidad en el planeta y contiene, con respecto al número total de especies en el mundo, el 40 % de los mamíferos marinos, el 33 % de los cetáceos, 4 500 invertebrados marinos, 181 aves, 695 de los sitios Ramsar en el golfo, el 70 % de la producción pesquera nacional está verificada y es el único lugar en el mundo con cascadas submarinas.

Figura 1. Localización de la península de Baja California



Fuente: elaboración propia (2019).

De los 184 humedales que existen en las sierras sudcalifornianas y han sido identificados, 171 (93 %) se encuentran en Baja California Sur; 48 % de esos humedales tienen aguas superficiales y 52 % solo tienen arroyos de temporal y mezquitales (Maya et al., 1997). La presencia permanente de agua superficial permite el desarrollo de una vegetación mésica de amplia distribución, como palmares, carrizos y tule (Arriaga y

Rodríguez-Estrella, 1997), y avifauna asociada (Llinas y Jiménez, 2004). En todos los casos son pequeños, pues los cinco más grandes tienen una superficie promedio de 1.5 km^2 (el más grande de 2.7 km^2) y la mayoría mide menos de 0.5 km^2 (Maya et al., 1997).

7.3 MATRIZ DE INVESTIGACIÓN. DIALOGANDO LA DECOLONIALIDAD EN LOS ESTUDIOS SOCIOTERRITORIALES

El objetivo primario del enfoque decolonial es descubrir y denunciar los mecanismos perversos por los que, aun tras la conformación de unos estados independientes —en épocas, pues, poscoloniales, especialmente en el panorama latinoamericano y caribeño, de donde las primeras obras brotan—, el mundo se halla todavía lejos de una real de-colonización (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 13).

Partiendo de estas bases, y de las proporcionadas por otras autoras(es), colectivos, corporalidades y ámbitos de acción específicos, el capítulo introductorio de *El giro decolonial* (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007) nos acerca a la manera en que estas inquietudes -que no se han apagado con el tiempo y la salida de regímenes oficialmente coloniales- han sido puestas en común y plasmadas en encuentros y escritos por un grupo heterogéneo de autoras(es). De ahí, los conceptos de "decolonialidad" y "colonialidad mundial" se presentan como una denuncia del sistema-mundo moderno-colonial —capitalista/patriarcal/estadonacion-céntrico/nortocéntrico/cristianocéntrico— desarrollista, de las formas eurocentradas de conocimiento y de las jerarquías racializantes y subalternizantes que de este emanan, se propagan e imponen desde el centro hacia una periferia oprimida (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 14).

La ciencia eurocentrada —nortocéntrica, diríamos aquí— se ha constituido como universal, omitiendo, invisibilizando, trivializando y/o silenciando toda *otredad epistémica*, así como la pluralidad de caminos originados en lo que es considerado periferia, y que "pretende hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista" (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 83). Superar esa *hybris* del punto de vista único nos permite descomponer las dicotomías epistémicas que dividen el conocimiento entre "científico", "legítimo", "útil" y saberes "ancestrales", que adolecen de validez científica y, por ende, de aplicabilidad universal (Escobar, 2012, p. 34).

Los universales, así como se imponen desde el centro de este sistema-mundo, con la consiguiente lógica escondida bajo la retórica de la modernidad,

> [...] genera[n] necesariamente la energía irreductible de seres humanos humillados, vilipendiados, olvidados y marginados. La decolonialidad es, entonces, la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad. Si la decolonialidad tiene una variada gama de manifestaciones —algunas no deseables, como las que hoy Washington describe como "terroristas"—, el pensamiento decolonial es, entonces, el pensamiento que se desprende y se abre [...] encubierto por la racionalidad moderna, montado y encerrado en las categorías del griego y del latín y de las seis lenguas imperiales europeas modernas. (Mignolo, citado en Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 27)

Por ello, el objetivo de las(os) autoras(es) decoloniales es "descentralizar a Europa" (Restrepo, 2016) y entablar un diálogo norte-sur y sur-sur para romper con las categorías jerarquizantes de la modernidad capitalista (Santos, 2010; Santos y Meneses, 2014).

Si bien este discurso se origina en diálogos entre pensadoras(es) e intelectuales de América Latina y el Caribe, establece lazos de comunicación con proyectos nacidos en otras latitudes, pues la episteme política de matriz colonial eurocentrada “no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o solo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía” (Quijano, citado en Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 94), y, por tanto, la necesidad de vivificar y dignificar formas “otras” de cultura —en sus manifestaciones económicas, teóricas, políticas y, en definitiva, ontológicas— trasciende las fronteras de los estados-naciones tradicionales y las barreras geopolíticas impuestas. Efectivamente, cualquier propuesta política que se construya a partir de unas bases de universalismo epistemológico, de la ego-política del conocimiento, no deja de ser un diseño global imperial/colonial (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 70).

El objetivo no es, pues, el de crear un pensamiento decolonial, sino que las propias experiencias locales y comunitarias puedan dialogar con otras, afines o lejanas, que se desarrollen en otros lugares geográficos y/o epistémicos. La glocalidad de las diferentes escuelas, grupos, corrientes y aspectos de “lo decolonial” es lo que hace que se conforme como un pluriverso de prácticas y realidades, experimentos y contingencias, que tienden a concentrarse en su entorno cercano, sin dejar de establecer lazos de comunicación y solidaridad con compañeras(os) oprimidas(os) en otros lugares, y que, sin embargo, se hallan sumidas(os) en la perversidad de las reglas impuestas por el mismo sistema-mundo.

La tierra, el espacio que se habita o las formas de manejo del territorio por las comunidades adquieren en este contexto un valor epistemológicamente digno y desjerarquizado, que influye en la manera de concebir y de autoconcebirse como co-

munidad. La colonización y, tras su fin, los mecanismos de la colonialidad, han impuesto unos cambios en las formas de manejo y de relacionarse con el entorno natural, convirtiendo a "ecosistemas particulares" en "formas modernas de la naturaleza" (Escobar, citado en Lander, 2000). Puesto que las formas de vivir de los colectivos subalternos en todos sus aspectos se someten al modelo moderno/colonial, el objetivo de estos estudios es, precisamente, el de volver a dignificar los intentos comunitarios de supervivencia y resistencia, vivificando el ambiente como uno más de los sujetos oprimidos por los mecanismos de la modernidad capitalista.

Escobar (2014) nos plantea una serie de retos epistemológicos que atraviesan nuestra mirada conceptual sobre la modernidad capitalista. La teoría de la modernización nos ubica en la certeza metodológica de los beneficios del capital, la ciencia y la tecnología, sobre todo desde el bagaje postestructuralista en el que los sures fueron "inventados", moldeando la realidad como una estrategia de dominación cultural, social y económica, por lo que resulta necesario un cuestionamiento sobre las prácticas de conocimiento respecto al desarrollo y la modernidad (Escobar, 2014 p. 32). Como nos indica el abordaje crítico a la modernidad, es necesaria una decolonización epistémica (en cuanto a la propia génesis de la producción del conocimiento), yendo más allá de las perspectivas intra-europeas e intra-modernas, que reconfigure la cultura y la episteme dominante. Esta revuelta epistémica, como alternativa al desarrollo como civilización global, se posiciona en lo multiescalar y multidisciplinar, y se dimensiona desde lo relacional y comunal, como respuesta (a veces no vista, narrada o considerada) al capitalismo. Pero sin duda nuestra mirada a los pueblos originarios nos conduce y condiciona desde la relacionalidad constitutiva que fractura la modernidad dualista. Las ontologías crean mundos; crearon mundos que fueron cercenados, subsumidos, subalternizados. Las ontolo-

gías relacionales, propias de los pueblos originarios, involucran perspectivas territoriales y comunales conducentes a la recuperación de lo que ahora nos guía en las investigaciones: pluriversos (Khotari et al., 2019).

No romanticemos el pluriverso, dado que, sin duda, la ontología relacional supera la dualidad (naturaleza frente a humanidad) y nos obliga a re-semantizar procesos históricos de colonialidad de los territorios con nuevas prácticas desde los primeros pasos epistémicos. El territorio es material y simbólico al tiempo, biofísico y epistémico, pero sobre todo es el lienzo sobre el que se escribe una narrativa de la apropiación sociocultural de la naturaleza y los ecosistemas que cada grupo social ha construido desde su cosmovisión y su ontología. La ontología de los territorios[25] es el estudio de la naturaleza del ser, que como alguien, o algo, existe y se despliega no solo como imaginario, sino como práctica concreta, siendo el tercer elemento para considerar las narrativas que permiten entender la arquitectura vital de su relación con el mundo.

Una de las herramientas centrales de esa modernidad capitalista fue la imposición de un patrón universal de capitalización de la naturaleza en el mundo contemporáneo. Esta capitalización supuso en muchos lugares y espacios, el ataque o la desarticulación de las formas de comunalidad a manos de una creciente conversión de la naturaleza en un *input* del modelo capitalista-industrial. Junto al controvertido debate sobre la tragedia de los comunes, expuesto por Hardin (1968), se verificó –a nivel global- una *commodificación* de la naturaleza (Ortega Santos, 2000, 2002, 2012, 2013, 2014, 2015). La propuesta de Hardin había encontrado antes en H. Scott Gordon (1954) un *eco previo,* al considerar que la

25 "El reconocimiento del territorio se realiza a través de la lectura de las marcas ancestrales inscritas en los sitios sagrados desde los orígenes y que señalan el accionar presente, y los lleva a proponer un manejo integral de todo el territorio, para asegurar su conservación ambiental y cultural" (Ulloa, 2010, p. 81).

tragedia de los recursos marinos estaba determinada por su nula rentabilidad económica (sic), argumentos asumidos y reformulados por Hardin (1968) algo más de una década después. Esta apuesta condujo hacia una mirada atenta a las conductas de los grupos humanos y de la dimensión institucional (Ostrom, 1990; Ostrom y Schlager, 1996; Ostrom et al., 2000) desde las cuales conceptualizar lo que se definió como un "correcto manejo" del recurso. El estudio de los commodities es el estudio de las relaciones económicas de intercambio en el marco capitalista civilizatorio, con la interacción de procesos humanos, de trabajo y biofísicos, en cuanto a la demanda de materias primas y energía, que desestabiliza balances energéticos a escala local y global. *Commodificación* de los recursos tenidos en común, que narra la previa apropiación colonial a lo largo del siglo XIX, de la mano de la privatización de recursos, la cual fue convertida en herramienta de la destrucción de los usos y costumbres comunes-locales.

La constatación de este proceso a escala global nos sitúa ante un dilema ético. Si la modernidad capitalista impuso una constricción sobre las capacidades de grupos humanos en muchos lugares del mundo, sometidos a su subalternizacion en el mejor de los casos, y al epistemicidio en otros muchos, nos sitúamos ante la posibilidad del diseño de nuevas prácticas comunitarias que permitan la construcción de otras modernidades. En este sentido, siguiendo a Santos (2010, 2010b; Santos y Meneses, 2014), se pueden construir y concebir en el futuro modernidades alternativas. Estas tradiciones fueron marco de convivialidad negada (Illich, 2015), en los que la tensión en los territorios por la presencia y acción colonial generó, como producto una narrativa, un saber científico eurocéntrico en el que los pueblos aparecen despojados de su ser ontológico y convertidos en subalternos alterizados, sometidos a la impronta de la modernidad colonial (inexistentes, exterminados o exotizados, en el mejor de los casos). Esta narrativa está

expresada en la segunda parte de este capítulo, en el concepto esgrimido por los actores territoriales como asimetría territorial, propuesto como ejercicio de reflexión comunitaria en respuesta al proceso de economías de saqueo protagonizadas por la modernidad colonial capitalista.

En el contexto de la mirada crítica al impacto de la modernidad capitalista, J.K. Gibson-Graham (2006, 2014) invita a considerar tres pasos. Primero, la deconstrucción del "moderno-centrismo" de la teoría social, o sea, la forma en que la modernidad tiene capacidad para ocupar todo. Segundo, reconstruir nuestra comprensión de lo social postulando como discurso único las formas modernas, modernas alternativas y no-modernas de existir, hacer y pensar. Tercero, investigar cómo podemos promover, colectiva y territorialmente, las formas alternativas y no-modernas (o a-modernas si se quiere). Como bien indica Silvia Rivera Cusicanqui (2014), resulta esencial la concepción del tiempo y de la historia, dado que los pueblos originarios o indígenas son siempre seres contemporáneos. No hay ni "post" ni "pre" en una visión de la historia que no puede ser, en la matriz de investigación decolonial, ni lineal ni teleológica, sino que se mueve en ciclos y espirales, donde pasado y futuro están contenidos (si se puede, sic) en el presente.

A modo de resumen, la matriz epistémica en la que se ancla este texto nace de la necesaria asunción del impacto del proceso de colonialidad territorial para con las formas de vida de muchas sociedades a lo largo del tiempo contemporáneo (proceso histórico en el caso de estudio considerado, que se narra en el siguiente apartado de este artículo), sufrientes de la ruptura de las relaciones simétricas y convivenciales con sus territorios. Desde esa ruptura, cabe activar procesos de reflexión, sobre cómo se están construyendo nuevas comunidades, relaciones y conciencias de lugar que rompen con la asimetría histórica y apuestan por una nueva paz con el lugar.

7.4 NARRATIVAS DE LA COLONIALIDAD. TERRITORIOS DESPOJADOS, COMUNIDADES EN ADAPTACIÓN FRENTE A LA MODERNIDAD

Del lado del Pacífico, desde finales del siglo XVII (1697), con la llegada de los Jesuitas a Baja California Sur, se implementó un manejo “europeo” de los recursos naturales, construyendo mediante acequias y sistemas hidráulicos una nueva forma de operación del territorio: los oasis. Desde finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX, estos desiertos (Trejo, 2011) y oasis se vieron sometidos al control de diversos grupos y del Estado mexicano, imponiendo una nueva identidad territorial, la identidad oasiana ranchera, que se define por un alto nivel de adaptación al ecosistema desértico, bajo nivel de consumo y apropiación eficiente de recursos naturales, heredada de forma simbiótica de la resiliencia de los saberes de los pueblos originarios.

La historia de los oasis sudcalifornianos muestra la adaptabilidad social a condiciones ambientales extremas de aislamiento, aridez e imposiciones sociopolíticas, desde el proceso colonizador (iniciado en 1697) hasta la construcción del Estado mexicano (de finales del siglo XIX a la actualidad) (Cariño 1996, 2007, 2013). Tal capacidad adaptativa tuvo por base la autosuficiencia, lograda a través del manejo sustentable del agua y la tierra, y la austeridad, tanto en la producción como en el consumo. Esa inteligencia en la toma de decisiones sobre la gestión colectiva de los recursos naturales dio origen a una identidad sudcaliforniana que erigió un fuerte arraigo al territorio *oasiano*. Este surgió con la producción del espacio misional creado por los jesuitas en el siglo XVIII en los humedales convertidos en oasis y continuó con su ampliación al secano circundante, donde las comunidades rancheras practican la ganadería extensiva, recreando el uso del espacio y de la flora silvestre que aprendieron de los indígenas, generando un complemento

indispensable e indisociable a la productividad agrícola de la zona húmeda.

Esta historia de éxito adaptativo limitado (Ortega, 2013) se truncó bien entrado el siglo XX, con la irrupción de la Revolución Verde, que reorientó la agricultura sudcaliforniana hacia cultivos alineados en los parámetros de la comercialización en mercados nacionales e internacionales. El resultado fue la pérdida de centralidad de la agricultura oasiana y la desaparición de la autosuficiencia y la austeridad (Cariño et al., 2012). La modernización de la economía sudcaliforniana ha trazado el camino hacia la extinción de los oasis, que será inevitable si se sigue con la tendencia de abandono de la población en los oasis serranos, de urbanización turística en los oasis costeros, de falta de valorización de la capacidad productiva de la agricultura y la ganadería oasianas, y, sobre todo, del desconocimiento del potencial de sustentabilidad de la oasisidad. En otros trabajos (Cariño 2001, 2012, 2013, 2014) hemos propuesto el concepto de *oasisidad* para referirnos a la original cultura de la naturaleza de las sociedades oasianas. En ellas, los valores de la solidaridad, la austeridad y la autosuficiencia son la norma, *naturalmente* impuesta, por un entorno que limita la movilidad.

La desaparición de la identidad cultural oasiana significó la pérdida de los saberes bioculturales anclados al territorio desde tiempo atrás, que demostraron durante siglos tener la capacidad de usar de manera durable los escasos recursos regionales y de tener la autonomía alimentaria necesaria para subsistir en el aislamiento y la aridez. Esta historia ambiental sobre la indisoluble coevolución entre tierra, agua y sociedad tiene por finalidad dar a conocer el éxito del sistema agroecológico de los oasis sudcalifornianos y las causas que lo condujeron al abandono, abogando por una revaloración de su potencial sostenible y por la urgente conservación de su cultura de la naturaleza.

Antes de la llegada de los jesuitas en 1697, los oasis eran paisajes bioculturales (Toledo y Barrera, 2008) fruto de complejas relaciones que las sociedades han establecido en rudas condiciones geográficas, aprovechando los escasos recursos locales para desencadenar una amplificación creciente de interacciones positivas, creando un nicho ambiental fértil y sustentable, que contrasta con su entorno hostil. Al ser producto de un estrecho vínculo sociedad/ambiente, los oasis eran y son sistemas socioambientales (Berkes y Folke, 1998) y forman parte del vasto y variado conjunto de sistemas de riego tradicional, dentro del cual su especificidad ha sido la de permitir el desarrollo de la agricultura y la ganadería en las zonas desérticas, áridas y semiáridas del planeta. Por lo tanto, son también paisajes agroecológicos y han acompañado a la humanidad desde la revolución neolítica hasta la actualidad, demostrando ser portadores de una extraordinaria sustentabilidad basada en estrategias de adaptación, autosuficiencia y austeridad, tanto en sus sistemas productivos como en la organización social y el uso de los recursos naturales. La existencia de oasis también ha provocado profundas transformaciones sociales, ya que requiere la sedentarización de por lo menos una parte de la sociedad, que por lo general antes tenía una vida nómada.

La península de Baja California fue descubierta en 1533 por una expedición enviada por Hernán Cortés, trece años después de la conquista de México-Tenochtitlan (Venegas, 1757; Mathes, 1965, 1970; Vernon, 2002; Engelhardt, 1908). El 3 de mayo de 1535 el mismo conquistador realizó por primera vez el Auto de Posesión en nombre de la Corona de España. Aunque su intención era permanecer en esa tierra a la que llamó California, al cabo de unos meses tuvo que abandonarla, ya que el calor, la falta de agua y de bastimentos, más los constantes ataques de los indígenas, hicieron imposible la continuidad de la colonia. Una suerte semejante corrieron las expediciones que intentaron colonizar Baja California las 17 décadas siguientes (Cariño,

2007). Incluso en 1685 el rey Carlos II ordenó la suspensión de todas las empresas colonizadoras en California, pues la escasez de recursos naturales no justificaba los gastos. Pero la última expedición, comandada por el almirante Isidoro Atondo y Antillón y el padre Francisco Kino (1683 a 1685), sembró en los Jesuitas el ardiente deseo de evangelizar a los nativos y de crear con ellos, en esas inhóspitas y desprovistas tierras, un *reino mariano* (Cariño y Castorena, 2007).

Entre 1685 y 1697 los padres Kino y Juan María de Salvatierra lucharon por tener la autorización real para regresar a California y fundar misiones (Cariño, 2007). Un requisito indispensable era la autonomía financiera, por lo que formaron el Fondo Piadoso de las Californias, lo que les permitió obtener la autorización real, pero, sobre todo, les concedió condiciones excepcionales al poseer la autoridad política y jurídica -además de la religiosa- en la nueva provincia. El padre Salvatierra y un reducido número de acompañantes, el 26 de octubre de 1697, fundaron la primera Misión de Las Californias, dedicada a la Virgen de Loreto. Hasta su expulsión de los territorios del Imperio Español en 1768, lograron fundar en la península 18 misiones y numerosos pueblos de visita. Sabían que el principal obstáculo a vencer en la región era el agreste medio geográfico, razón por la que buscaron lugares que contaran con agua permanente, lo que en la región de manera natural solo ocurría en los más grandes humedales; además, en ellos concurría abundante población indígena conocedora de los *agueajes* en los que emergía el agua a la superficie. Una vez que el sitio elegido era considerado factible para establecer en él una misión, levantaban modestas habitaciones que debían servir temporalmente como templo y refugio para el misionero y los soldados. Enseguida, conocedores de la experiencia mediterránea de ocupación de los territorios áridos, procedían a la construcción de un oasis, cuyo principal objetivo era la práctica agrícola. Esta, además de permitir la producción de alimentos *in situ* para soldados,

misioneros y colonos, era uno de los métodos más efectivos para la aculturación de los nativos, pues permitía modificar por completo su tipo de vida seminómada, enseñándoles a ser sedentarios, además de nuevas formas para extraer su subsistencia del medio geográfico sin depender de la colecta y la caza.

Para transformar los humedales en oasis, además del conocimiento de la cultura del oasis por parte de los misioneros, se requería fuerza de trabajo. Por ello los jesuitas fomentaron la migración hacia la Antigua California de colonos laicos que se ocuparon de la construcción de la infraestructura hidráulica, así como de las labores agrícolas y ganaderas en los oasis. A partir de 1750 esos colonos empezaron a establecer sus ranchos de forma independiente de las misiones, con la finalidad de abastecer a los primeros asentamientos mineros (Crosby, 1992, 1994). Esta nueva sociedad ranchera era muy poco numerosa, como lo eran los indígenas sobrevivientes a las enfermedades, las guerras y el proceso de aculturación, por lo que ambas sociedades tuvieron que convivir, ya fuera que los indígenas estuvieran empleados en los ranchos como mano de obra, o que se incorporaran a las familias rancheras mediante el matrimonio. Así, antes de que la población indígena de la península se extinguiera por completo, logró transmitir algunos de sus ancestrales conocimientos ambientales a los rancheros. Entre estos destacan el uso de la flora silvestre para la alimentación y con fines medicinales, así como la forma de extraer agua de plantas y lechos de arroyos, pero, sobre todo, los fundamentos estratégicos de la adaptación simbiótica al ambiente, característica de la cultura de la naturaleza indígena. Los saberes bioculturales de pueblos originarios, reapropiados colonialmente por los nuevos pobladores, fueron como o sirvieron para (Cariño, 1996):

1. Una gran economía energética, estableciendo una relación proporcional entre el gasto de energía en la obtención de alimentos y la energía que estos les aportaban.

2. Un uso variado e integral de la diversidad biótica, a través del consumo integral de variadas especies y el uso múltiple de sus estructuras -huesos, carapachos, pieles- para el vestido, la ornamentación y la fabricación de utensilios.

3. La preservación de los ecosistemas, evitando el agotamiento de los recursos, imponiéndose una organización socioespacial que les permitiera aprovechar los ecosistemas, garantizando la recuperación natural de las especies vegetales y animales de las que dependía su subsistencia.

Combinando los saberes bioculturales milenarios de la cultura del oasis y de la sabiduría ambiental indígena, los rancheros desarrollaron una identidad cultural *sui géneris*, anclada en lo que hemos definido como la ya citada *Oasisidad* (Cariño, 2001). Mezclando las formas de apropiación territorial y de aprovechamiento de los recursos naturales de las dos culturas, los rancheros dieron una conformación territorial especial a los oasis sudcalifornianos. Los canales de riego fueron construidos con piedra y mezcla, tallados en la roca viva, o ahuecando troncos de palmas (Baegert, 1989); a menudo fue necesario implementar esclusas, partideros y embalses. Tanto la infraestructura, como la administración de estas modestas pero vitales obras hidráulicas, se asemeja a los sistemas de regadío de los oasis del Mediterráneo. Para aprovechar al máximo la limitada superficie donde era posible la práctica agrícola, se realizó una agricultura estratificada en tres niveles, como sucede en otras zonas de oasis en el mundo. En el nivel superior las palmas datileras (*Phoenix dactylifera*) y las nativas (*Washingtonia robusta* y *Erythea brandegeei*) forman un dosel que filtra los rayos del sol, reduciendo la insolación y la evaporación. En el nivel intermedio se cultivan árboles frutales, mediterráneos y tropicales. El inferior es dedicado a la siembra de variadas hortalizas y algunos granos. Además de su eficiencia ambiental, este sistema agroforestal aportaba una rica diversidad de alimentos a la po-

blación de ranchos, minas y pueblos. La práctica agrícola implicó un uso más intensivo del agua y la tierra, pero en la cultura oasiana esto no significó sobreexplotación, sino uso racional de estos recursos vitales.

Esta investigación, desarrollada a lo largo de los últimos doce años por el equipo Ridisos (Red de Investigación sobre el Desarrollo Integral Sustentable de los Oasis Sudcalifornianos, del que autor es parte fundacional), realiza un recorrido por la historia del tejido territorial sudcaliforniano y nos sitúa ante el reto investigador del giro necesario para repensar desde praxis decoloniales nuestros presupuestos de investigación. Desde el campo de la historia ambiental en la que este texto asienta sus fundamentos metodológicos, los procesos de construcción en el tiempo contemporáneo de una transformación de los agroecosistemas oasianos en Baja California, se explica desde la imposición de un patrón de manejo sustentado en la inserción de sistemas de cultivo, plantas y formas de manejo del agua -con los sistemas de acequias-, transportados desde Europa con el propósito de diseñar una "Nueva Europa".

En el campo de la colonialidad territorial se explicita ya este cambio desde la transformación estructural de la agrodiversidad de los citados oasis (Ortega Santos, 2015), pero también con los procesos de desaparición de los propios pueblos originarios a manos del proceso de colonialidad bioterritorial. Los pueblos originarios fueron "oficialmente extintos" a la altura de 1750, tras las revueltas acaecidas en los Oasis de Todos los Santos por esa fecha. Revueltas contra los soldados herederos del poder colonial que enajenaron y transformaron la ocupación jesuítica en poder territorial orientado a la enajenación privada de los terrenos con vocación minera. Este salto de la mano del soldado Miguel de Ocio, a partir de 1752, marca y delimita lo que en el tiempo podemos llamar

como la primera ruptura de la *paz territorial colonial.* Esta paz colonial se asentó en una antropización de las tierras destinadas a los objetivos de la apropiación colonial –ampliada y completada con la entrada de la minería extractiva de El Boleo en San Antonio- y una eliminación de pueblos originarios. Subyace un territorio que se sedimenta en una matriz de paisaje, conformado según una colonialidad eurocéntrica y orientado al consumo de los grupos de nuevo asentamiento que sedentarizados fueron convertidos en mano de obra de las misiones-huerta de las órdenes religiosas y luego de los nuevos colonos europeos volcados en la producción agropecuaria (Crosby, 1994).

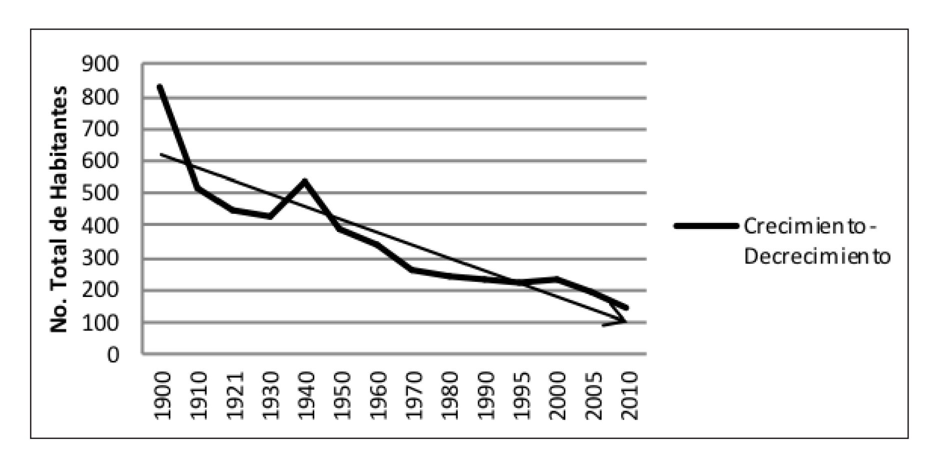
Desde la segunda mitad del siglo XIX, con base en estas estrategias, la sociedad ranchera se extendió por el territorio, aunque permaneciendo relativamente aislada en sus oasis. Esta situación cambió con el advenimiento del Porfiriato (1875-1910), cuando la economía mexicana se encaminó hacia el capitalismo liberal, mediante la inversión extranjera y la política de concesiones territoriales y para la explotación de recursos naturales. En la península y sus costas del golfo de California, la extracción de cobre, plata, nácar y perlas atrajeron la atención de grandes capitales internacionales, abriendo la región a la economía mundial (Cariño y Castorena, 2007). El territorio de los oasis no fue concesionado, pero si sufrió la influencia de esa apertura. La demanda exterior (tanto nacional como extranjera) de los frutos de los oasis más grandes y productivos alteró la agricultura oasiana tradicional -destinada fundamentalmente al consumo local-, promoviendo su orientación hacia la comercialización. El patrón de cultivos no fue modificado, ya que la producción continuó centrada en aquellos introducidos por los misioneros (caña de azúcar, cítricos, hortalizas, vid, olivo y frutales), pero los volúmenes de producción de los cultivos exportados sufrieron un incremento considerable.

Por tomar un ejemplo, entre 1880 y 1940 la caña de azúcar fue el cultivo más importante (tanto en volumen como en valor) de la producción orientada al mercado exterior. Durante la década de 1880 el valor de su producción casi fue igual al de toda la producción frutícola, una pequeña parte de la producción se vendía fresca y la mayor parte se usaba de forma procesada en grandes ingenios en los que se producía la *panocha*[26], que es una forma de melaza regional. La decadencia de la producción de caña a partir de mediados de 1940 (Urciaga, 2008) se debió a la sobreexplotación del agua y al agotamiento de la fertilidad del suelo en los oasis; también influyeron factores externos, tales como la competencia de otras regiones del trópico húmedo, la preferencia por el azúcar refinado y la fluctuación del precio de este producto en el mercado internacional.

Por lo tanto, las transformaciones introducidas durante este período histórico en los oasis sudcalifornianos fueron más significativas desde el punto de vista de la cultura de la naturaleza, que desde el de la economía. La mentalidad colectiva de las sociedades rancheras de los oasis, que orientaron su producción hacia la comercialización, llevó al abandonó lento, pero inexorable, de los principios de austeridad, autosuficiencia y uso racional de los recursos. Esta situación fue la sentencia de muerte de la oasisidad en esos oasis, pues las aspiraciones de las familias más pudientes no se encontraban ya en los oasis, sino en las ciudades, donde sus hijos pudieran hacer estudios superiores y tener un tipo de vida moderna. El envejecimiento de la población que permaneció en los oasis fue concomitante al proceso de descentralización de su agricultura (como explicaremos en el siguiente apartado) y el abandono fue inevitablemente en aumento.

26 *Gobernación* (vol. 282, Exp. 82.). (1898). Archivo Histórica Pablo López Martínez (AHPLM).


Figura 2. Evolución histórica de la población total de San Miguel de Comondú, 1900-2010



Fuente: Cariño, Ortega y Castrorena (2013).

A mediados del siglo XX las comunidades oasianas habían transformado su relación con el entorno desde una simbiosis reproductiva metabólica hacia una apropiación de recursos orientados al mercado local, nacional o internacional. Es por ello por lo que podemos consignar que las tierras sudcalifornianas vieron cómo su manejo fue inserto en un proceso de extracción capitalista a gran escala que también creó una nueva narrativa de la modernidad y desarrollo, devenido del modelo de gestión orientada al turismo, la explotación minera y la agricultura intensiva, nacida como secuela de la Revolución Verde. Los habitantes de las huertas-oasis sufrieron un intenso proceso de emigración y envejecimiento a manos de la modernidad capitalista. El “éxito productivo de los oasis” y la expansión de la Revolución Verde al norte en el Valle del Vizcaino (volcado a monocultivos monoclonales como algodón, maíz y trigo) propiciaron la pérdida de la población de estas comunidades, junto a la emergencia del turismo de masas en el sur de la península. Por todo ello, podemos consignar que el modelo de manejo

sustentado en la modernidad capitalista tuvo éxito al asentarse, sin que se tenga información sobre niveles de conflictvidad cotidiana, más allá de los registros sobre el proceso de destrucción violenta de los pueblos originarios. Esta productividad desarrollista del modelo permitió considerar la existencia de una paz territorial moderno capitalista en el ciclo largo. Pero la memoria biocultural sobre estos territorios no quedó sojuzgada de forma definitiva.

Como indica la Figura 2, referida a una de las principales misiones-huertas (oasis) en San Miguel de Comondú, las tierras sufrieron de forma intensa el abandono o la marginalidad, al permanecer en las mismas una población envejecida, con edad media superior a los 65 años, por lo que la construcción de modelos alternativos de desarrollo o sustentabilidad comunitaria puede estar en serio riesgo de viabilidad.

Actualmente la oasisidad subsiste en unos cuantos de los oasis sudcalifornianos que han fungido como regiones refugio para la memoria biocultural (Toledo y Barrera-Bassols, 2008) sudcaliforniana. Pero desde mediados del siglo XX las transformaciones socioeconómicas provocadas por la modernización de la economía de Baja California Sur y su integración a la globalización agudizaron el olvido de los valores de la oasisidad (Cariño et al., 2013) con servicios sociales de rango inferior en equipamiento en educación y salud (Breceda et al., 1997).

La decadencia de la agricultura de las huertas de los oasis inició con la irrupción de la agricultura tecnificada, a través de la imposición de la Revolución Verde (desde 1950) en los amplios valles de la península, y se acentuó con la producción para la exportación de hortalizas orgánicas en invernaderos desde los años 1990 (Cariño et al., 2012). El crecimiento de las ciudades como La Paz, Mulegé y Loreto, y de los centros turísticos como Los Cabos y Todos Santos, atraen a la ahora empobrecida y mar-

ginalizada población ranchera, que abandona sus oasis en busca de trabajo. Estas mismas zonas urbanas, al bombear el agua de los acuíferos y manantiales, han provocado la desecación de los oasis más cercanos. La especulación inmobiliaria ha destruido por completo los oasis costeros, como San José del Cabo. La oasisidad es una cultura amenazada por el peligro de expulsión.

7.5 EXTRACTIVISMO COMO RUPTURA DE LA RELACIÓN BIOCULTURAL CON EL TERRITORIO. TENSIONES Y LUCHAS SOCIOAMBIENTALES

A lo largo del siglo XX, a manos tanto del despojo por los nuevos commodities que suponen el turismo de masas y la minería a gran escala, se activaron los procesos de lucha y resistencia por la culminación de una reconciliación con el territorio, en cuya trayectoria histórica han jugado un papel central las ONG y grupos internacionales de lucha que son los facilitadores de un discurso de conservación del territorio bajo las figuras de ámbito nacional e internacional (Reservas de la Biosfera, Áreas Naturales Protegidas, sitios Ramsar, etc.). Esta práctica es considerada como otro hito más en la ruptura de la memoria del territorio por parte de las comunidades campesinas o pesqueras, que ven inmersos sus territorios en proyectos de protección que son solo un acicate más de la "commodificación" de sus tierras. Esto es lo que nos permite hablar de un camino hacia la ruptura total con la paz colonial moderna capitalista, reinstaurando una lógica de relación simbólica de territorios con comunidades.

Esta reflexión sobre la asimetría comunitaria con el territorio es el eje sobre el cual se inserta una práctica de despojo ontológico de las comunidades originarias, que no supone la desaparición de la memoria de estos pueblos. Esta recuperación en el tiempo presente es lo que denominamos paz con el lugar.

Con las movilizaciones de inicios del siglo XXI, se comenzó un nuevo ciclo de resistencia en el noroeste de México; una lucha anti-minera que se extiende a nivel global, no solo en los sures, sino también en el norte global. Desde las luchas por el mantenimiento de la Reserva Biósfera Sierra de la Laguna, hombres y mujeres generaron prácticas compartidas de lucha que se propagan por el territorio urbano y rural. Nuevos y viejos cuerpos y ontologías emergen como aglutinantes de lucha decolonial ante el nuevo ciclo de extracción de commodities. No es solo un ciclo de impacto de minería, sino de despojo territorial a gran escala en régimen de concesión con altos niveles de facilitación por parte de los gobiernos de diferente escala y nivel. La contaminación por uso de químicos en las diferentes fases de obtención de metales es resultado de la existencia de más de 200 concesiones mineras con una superficie superior al 12 % del territorio, el cual se encuentra tensionado entre un conocimiento *experto,* tanto de la mano de la minería a cielo abierto como del lado opuesto, bajo la estrategia de la declaración de un alto porcentaje de territorio bajo diferentes formas de protección socioambiental, junto a un conservacionismo científico que no fue obstáculo en la salvaguarda de estos territorios de la exacción territorial de la minería[27].

Como bien indican Ruiz (2014) e Ibarra Meza (2018), las amenazas de la minería a cielo abierto son múltiples y diversas:

1. Afectación de aguas subterráneas para captación, que deviene en merma o imposibilidad de usos humanos.

2. Desestructuración territorial con la desaparición de la cultura ranchera y oasiana en sus diversas modalidades de ocupación del territorio.

27 Véase: Área Natural Protegida Reserva de la Biosfera El Vizcaino, con más del 80 % de su extensión afectada por la zonificación minera (Armendáriz, 2016, p. 66).

3. Desequilibrio en sectores emergentes de alto nivel de empleabilidad, como es el turismo de masas, convertido y percibido por la comunidad como un *input* emergente de la modernidad capitalista como paradigma socioeconómico.

Como muestra el Panorama Minero del Estado de Baja California Sur (SGM, 2017), hasta las actuales concesiones mineras, el camino ya se recorrió en la primera fase de ontología extractiva del territorio con la Minera El Triunfo-San Antonio desde mediados del siglo XVIII, cuyo primer envite fue el Real de Mina de Santa Ana (1748). Este viejo-nuevo colonialismo extractivista que se nutre de una reconversión de los cuerpos y los territorios subalternizados, no es más que la continuidad de un colonialismo histórico extractivista que solo inicia nuevos ciclos expansivos. Como señala Ibarra Meza (2018), la Reserva de la Biosfera de Sierra de la Laguna (Rebisla) se implementa sobre los bienes mineros de largo ciclo, con especial incidencia en los territorios de amortiguamiento especial. Sierra La Laguna es un macizo montañoso de características naturales únicas, que le convierten en un lugar excepcional. Desde hace alrededor de 34 años un grupo de investigación del Centro de Investigaciones Biológicas del Noroeste (Cibnor) señaló las características notables del conjunto de serranías que se conocen como Sierra La Laguna. En 1984, la entonces Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología, inició formalmente los trabajos para lograr el estatuto de Área Natural Protegida, bajo la categoría de Reserva de la Biosfera. En 1988 la secretaría contrató al Cibnor como responsable de los estudios que permitieron justificar el decreto del área. Pasaron seis años antes de que la propuesta fuera retomada, hasta que el 6 de junio de 1994 se publicó el decreto presidencial en el Diario Oficial de la Federación, que declaraba la creación de la Reserva de la Biosfera “Sierra La Laguna” con una extensión total de 112,437-07-25 hectáreas. Entre 1995 y 1996 el Cibnor realizó los primeros trabajos para integrar el Programa de Manejo de

la Reserva, que luego de un largo proceso de consulta pública entre un conjunto diverso y plural de actores sociales y con el consenso de los habitantes de la reserva, se publicó en noviembre del 2003.

La reserva forma parte, además, de la Red Mundial de Reservas de la Biosfera, protegidas por la Unesco, y es la principal fuente de agua del sur de la entidad, ya que de ella depende la recarga de los mantos freáticos que proveen de agua a las principales ciudades, pueblos y localidades rurales de los municipios de La Paz y Los Cabos, que concentran más del 80 % de la población estatal. Esta es la principal razón por la cual el Frente Ciudadano en Defensa del Agua y la Vida es fundamentalmente un movimiento social urbano, al que se han sumado la ciudad de Todos Santos, cuyo acuífero no presenta déficit, pero la salud de sus mantos freáticos se vería comprometida por las explotaciones mineras.

7.6 RESISTENCIAS DECOLONIALES. EN PIE DE LUCHA FRENTE A LA CIVILIZACIÓN DE MUERTE

A partir del año 2009 se iniciaron las luchas contra el ciclo de extractivismo minero en la Reserva de la Biosfera, aunando ya esfuerzos de resistencia desde lugares cercanos como Todos los Santos, La Paz y Los Cabos en el sur de la península (lugares referenciados con anterioridad como puntos nodales de Oasis a lo largo del tiempo contemporáneo). Este nivel de lucha y resistencia amplían su discurso al defender su territorio como lugar de vida amenazada por una civilización de muerte, eje vertebrador de la perspectiva metodológica en el que se asienta este texto, responsable de la ruptura de la conciencia de lugar que ahora con estas luchas se ubica en el centro de la nueva cultura de paz con el lugar.

Este ciclo extractivista o de posdesarrollo supone una ruptura con el modelo de paz colonial que la modernidad capitalista había impreso en el territorio. El modelo neoextractivista minero de saqueo es solo la acentuación extrema del capitalismo cronificante de una civilización de muerte en el territorio, fracturando lógicas de supervivencia y estableciendo una nueva biopolítica del poder. Agricultura, ganadería y usos tradicionales agroforestales son reubicados en los márgenes periféricos del modelo de desarrollo, solo que ahora en forma de saqueo; saqueo colonial protagonizado por nuevos actores, pero como una renovada forma de colonialidad del territorio que no había tenido parangón hasta el momento.

En 1994 se promulgó la declaración de Reserva de la Biosfera de la Sierra de la Laguna (bajo administración de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas) y, además, fue inscrita en la Red Mundial de Reservas de Biosfera del Programa sobre el Hombre y la Biosfera (MAB). Un ejemplo es Echo Bay, que buscaba en el período 1978-1997 explotar el oro de más de 150 hectáreas en la zona de amortiguamiento de las Áreas Naturales Protegidas (ANP) (como indica Ibarra Meza, 2018). En 2002 Vista Gold compró el proyecto Paredones Amarillos S.A. de C.V., ingresando la manifestación de impacto ambiental en agosto de 2007, en el contexto de explotación de sus condiciones de producción, con autorización de la Dirección General de Impacto y Riesgo Ambiental (Dgira).

Un papel central en este elemento de resistencia decolonial viene de la mano de la trama de Organizaciones No Gubernamentales que habitan, nutren y revierten su accionar ambiental en defensa del territorio del golfo de California. *Defiendelasierra.org* fue uno de los primeros actores constituyentes de este proceso alrededor de la divulgación de la resistencia, con la publicación de los resultados de los análisis a la Manifestación de Impacto Ambiental (MIA) de Los Cardones. En esta publicación

se evidenciaba el impacto sobre los niveles de extracción de agua y capa freática, del desmonte territorial intensivo con zanjas hasta la capa freática, que había conducido “a la extracción de más de 40 toneladas de oro a lo largo de un ciclo de vida útil de 10 años, con una externalidad negativa de más de tres toneladas de desperdicio por gramo de oro producido por lo que podemos evaluarlo en 47,000,000 de kilogramos diarios” (Defiendelasierra.org, 2015, p. 1).

Todos los Santos, uno de los primeros oasis de ocupación jesuítica, de clara vocación agropecuaria a lo largo de más de dos siglos, hasta el boom del turismo de rango amplio, hace no más de tres décadas supuso el primer punto de inflexión de la resistencia con el papel protagónico de mujeres (Elena Moreno y Alessandra Ugolini), de la que nació Agua Vale Más que el Oro (AVMO), una de las organizaciones de la sociedad civil forjadas en el calor de la lucha. Paredones Amarillos S.A. de C.V., con su filial de desarollos Zapal, emprendió el proceso de puesta en marcha de su proyecto minero en la Delegación de San Antonio, dentro, como ya indicábamos, de la zona de amortiguamiento especial de la Reserva de la Biosfera de Sierra La Laguna. A la par que en Los Cabos, se crearon dos grupos: Quaayaip y Sociedad Organizada Sudcaliforniana. El nivel de lucha y resistencia consiguió revertir la fase inicial del proceso, frenando la minería a cielo abierto, reinsertando el problema en la agenda política y abriendo un debate sobre la dimensión toxica de la minería o la apuesta por una cosmética verde del impacto minero (minería verde-minería sostenible).

La Paz y Los Cabos son municipios ubicados al sur de la península, con más de 500 000 habitantes entre ambas entidades, suponiendo el mayor nivel de concentración de población de toda la península, con más del 85 % en zonas urbanas. Con una decidida vocación al turismo como eje socioeconómico, las actividades terciarias generaron más de 87 624 millones de

pesos en el Producto Interno Bruto (PIB) del Estado, sobresaliendo el comercio, con 20 689 millones de pesos, seguido de servicios de alojamiento temporal y preparación de alimentos y bebidas, con 18 152 millones de pesos. La minería solo aportó 4 175 millones de pesos. En este contexto socioeconómico y poblacional, en la jurisdicción de La Paz existen 244 843 hectáreas concesionadas a minería, lo que representa 12 % de la geografía municipal. En Los Cabos son 244 843 hectáreas orientadas a la actividad extractiva, de las 345 151 hectáreas que tiene la superficie municipal, lo que equivale a un 70.9 % (MAS, 2008).

Desde la irrupción del ciclo de la minería, la ruptura de la paz colonial basada en la modernidad capitalista ha abierto un nuevo ciclo de protesta a escala ampliada en la defensa de los territorios. Este ciclo suma tres elementos subsumidos en la narrativa de las luchas decoloniales pero emergentes en este nuevo momento: defensa del territorio como lugar de vida frente al capitalismo como civilización de muerte, transversalidad de la resistencia entre diferentes sectores sociales y grupos ambientalistas y, por último, la reactivación de identidades de grupos originarios (pericúes, cochimíes y guaycuras), como discurso identitario legitimador de la vuelta a la paz, a la reconciliación con los lugares habitados desde antes de la colonia. Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC), como la Sociedad de Historia Natural Niparajá, junto con el Grupo Tortuguero La Playita, SOS, Decide AC, Agua Vale Más Que el Oro, Centro Mexicano de Defensa Ambiental (Cemda), Asociación Interamericana de Defensa Ambiental (AIDA), Medio Ambiente y Sociedad (MAS), Frente en Defensa del Agua y la Vida, Vida y Prosperidad, entre otras, se han dado a la tarea de generar la plataforma *Defiendelasierra.org*. Sectores diversos en un nuevo contexto político, al igual que varios miles de personas, protagonizaron manifestaciones masivas en septiembre 2018, auspiciando la publicación del documento titulado *12 razones para rechazar*

el proyecto minero Los Cardones, siendo propiedad de las empresas mineras Invecture Group y Frontera Mining Company, la primera relacionada con Grupo Salinas y el multimillonario Ricardo Salinas Pliego.

Pero sin duda, la principal externalidad negativa del impacto de la minera es la situación de contaminación o disponibilidad del agua, argumento central de los discursos ciudadanos frente a la burocracia legitimante de la actividad minera en el contexto gubernamental. En esta documentación de conocimiento *experto* que se cogeneró entre la ciudadanía y grupos no gubernamentales se dispone de cuantificación sobre la externalidad negativa de la minería: la liberación al ambiente de cromo (Cr), plomo (Pb), mercurio (Hg) y arsénico (As) por la extracción 40 toneladas de oro que, a su vez significa procesar 40 millones de toneladas de material (Niparajá, 2018). La empresa pretende desmontar entre 543 o 506 hectáreas de la zona de amortiguamiento de la Reserva Biosfera Sierra La Laguna, cuyo cráter es de 76 hectáreas. No es el único proyecto, dado que, de forma simultánea, en el antiguo Distrito Minero de San Antonio-El Triunfo existe otro proyecto de capital canadiense llamado La Pitaya, de Argonaut Gold, para extenderse sobre 756 hectáreas en las serranías, con el fin de efectuar minería de oro a cielo abierto con un cráter de 66 hectáreas con 200 metros de profundidad.

La preocupación ciudadana se ha ido ampliando con un mayor nivel de información pública. En 2003, la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) ordenó al Centro Nacional de Investigación y Capacitación Ambiental (Cenica) la elaboración del documento *Remediación de sitios contaminados por metales pesados en Baja California Sur*.

En San Antonio-El Triunfo este estudio detectó zonas de riesgo con “alto contenido de metales tóxicos, especialmente residuos de cenizas de tostación, puede plantearse su contención o re-

cubrimiento con material impermeable, con el objeto de evitar la dispersión y lixiviación de los contaminantes" (Cenica, 2003, p. 28). En el caso de Santa Rosalía, reconoció alto contenido en los jales (60 g/kg). La compañía El Boleo, en ese entonces de capital francés, produjo 370 millones de toneladas de desechos sólidos (Shumilin et al., 2012) que fueron arrojados al mar. Más tarde investigaciones demostraron que en los puntos de la costa que fueron analizados, hay presencia de uranio y plomo en distintos sedimentos adyacentes al golfo de California (Shumilin et al., 2013), así como altos niveles de mercurio (Kot et al., 2009). Pero eso no es todo, actualmente hay investigaciones que demostraron afectaciones a la fauna marina debido a una alta concentración de toxicidad por metales pesados en el área de playa del puerto de Santa Rosalía (Yee et al., 2018, p. 9).

Tabla 3. Cronología de la resistencia al extractivismo minero*

Año	Acontecimiento	Descripción
2002	Vista Gold explora la sierra.	Vista Gold compró el proyecto Paredones Amarillos S. A. de C.V.
2007	Inicia el proceso de evaluación de impacto ambiental ante la Semarnat.	Vista Gold ingresó la manifestación de impacto ambiental (MIA) 03BS2007M0013 del proyecto minero Paredones Amarillos para la exploración y explotación de sus concesiones, como parte del proceso para conseguir la autorización de la Dirección General de Impacto y Riesgo Ambiental (Dgira).
2009	La sociedad presiona a la autoridad ambiental.	Semarnat decidió rechazar el cambio de uso de suelo forestal a minero.
2010	Paredones Amarillos cambió de nombre ante el rechazo social.	Vista Gold cambió de nombre a Concordia, pero utilizó básicamente la misma MIA e inició de nuevo el proceso de autorización ante la Semarnat.

Año	Acontecimiento	Descripción
2011	Un llamado de auxilio desde Los Cabos.	Más de 8 mil personas, entre residentes mexicanos y extranjeros de Los Cabos, Todos Santos y La Paz formaron un enorme "SOS" ante la indiferencia de autoridades federales respecto al tema de las consecuencias de la "minería tóxica".
2011	Desaparece defensor del agua y la vida en Los Cabos.	Desaparece David Sosa, vocero de SOS, parte del equipo que logró congregar a la gente para realizar la enorme llamada de auxilio y que incidió por primera vez en la agenda política de Baja California Sur, obligando a los actores políticos a posicionarse acerca del tema, además de posicionarlo mediáticamente a nivel nacional e internacional.
2012	La Pitaya y Argonaut Gold.	Hubo una reunión pública de información con la ciudadanía, pero de las 52 ponencias presentadas, la mayoría fue en contra de este proyecto, que se ubicaría a 40 kilómetros de la ciudad de La Paz, cercano al antiguo distrito minero de San Antonio.
2012	Rechaza autoridad a La Pitaya.	Dgira, mediante el oficio SGPA/DGIRA/6048, informó el 2 de agosto de 2012 a la Compañía Minera La Pitaya S.A. de C.V., que negó la autorización, porque la actividad extractiva contravenía el Programa de Desarrollo Urbano del Centro Poblacional La Paz. La empresa interpuso un amparo.
2012	Nace el proyecto Los Cardones.	Después de dos rechazos, durante la administración de Enrique Peña Nieto la Semarnat recibió la MIA con bitácora 03BS2012M0005, que buscaban la autorización nuevamente.

Año	Acontecimiento	Descripción
2014	Una nueva reunión de información.	La mayoría de las 57 ponencias eran de personas que estaban en contra. Habitantes de Todos Santos y La Paz, en su gran mayoría artistas, activistas, el Colegio de Médicos Cirujanos de Baja California Sur AC, la Sociedad de Historia Natural Niparajá, Cemda, ejidatarios, la Uabaja California Sur, Morena, agricultores del Valle de El Carrizal y un gran número de Medio Ambiente y Sociedad (MAS).
2014	El Partido Verde da luz verde.	Semarnat, en el periodo de Juan José Guerra Abud, logró por fin una autorización de impacto ambiental con más de 30 condicionantes que debe cumplir antes de operar.
2014	Indiferencia del Estado mexicano provocó fortaleza en la organización social.	Poco antes de la aprobación comenzó un nuevo momento en la resistencia, que aglutinó en torno al Frente Ciudadano en Defensa del Agua y la Vida, a más de 37 organizaciones locales, con el objetivo de luchar y actuar antes las instancias legales correspondientes e informar.
2014	Comienza plantón del Frente Ciudadano en Defensa del Agua y la Vida en el Gobierno de Baja California Sur y, después, en Palacio Municipal de La Paz.	Después de 37 días de plantón logramos que el Cabildo y la alcaldesa firmaran un documento público con el cual se comprometieron a no dar ningún permiso a las mineras. Desgraciadamente, como ya lo comprobamos, al final traicionaron al pueblo y no cumplieron su compromiso. (MAS, 2015, p. 5)
2015	Minera Los Cardones violenta ranchero de sierra La Laguna por disputa de dos predios.	Desarrollos Zapal, filial de Invecture Group, utilizó a sus guardias de seguridad en contra de don Jorge Ricardo Cordero Cordero, para desalojar violentamente al ranchero de la Sierra La Laguna.

Año	Acontecimiento	Descripción
2015	Ciudadanía descubre posible autorización irregular de cambio de uso de suelo de 18 predios por parte de regidores del XIV Ayuntamiento de La Paz.	100 habitantes de Todos Santos tomaron la carretera Transpeninsular, a la altura de El Pescadero, porque se enteraron del cambio de uso de suelo a 18 predios[28]. Por tres días la gente indignada bloqueó aeropuertos y carreteras en La Paz y Los Cabos. Se movilizaron por el actuar de regidores y funcionarios municipales de La Paz, que votaron en secreto una autorización irregular a favor del proyecto de Grupo Invecture.
2015	Inicia lucha ciudadana en tribunales.	La Red Mexicana de Afectados por la Minería (REMA) reconoció el trabajo legal en Baja California Sur como un hecho sin precedentes. Los Cardones también mantiene su trabajo legal para confrontar a la ciudadanía.
2015	El gobernador Carlos Mendoza Davis, una vez electo, fija postura en contra de la minería tóxica.	"No a la minería tóxica, punto final", declaró Carlos Mendoza Davis, gobernador de Baja California Sur, durante su intervención en la toma de protesta del alcalde Armando Martínez Vega.
2016	El proyecto Los Cardones viola autorización condicionada.	Medios de comunicación reportaron trabajos de desmonte, a pesar de que la empresa no cumplió con todos los requisitos solicitados por la Autoridad Federal.
2017	Frente en Defensa del Agua y la Vida gana otro amparo en un hecho histórico.	Tribunal Federal de Justicia Administrativa anuló el oficio SGPA/DGIRA/DG-05124 a favor del Frente, pero Los Cardones continuó su trabajo defendiéndose en tribunales.

28 Con base en la tesis de maestría en Ciencias Sociales de Carlos Ibarra Meza, titulada *Resistencia al extractivismo minero. Una respuesta a la mercantilización de Baja California Sur (2009-2018)*.

Año	Acontecimiento	Descripción
2018	Durante la campaña política en Baja California Sur la "minería tóxica" fue el principal compromiso de las fuerzas políticas.	En la elección presidencial, senadores, diputados, y en las alcaldías de La Paz y Los Cabos, el compromiso de casi todos los partidos políticos fue cerrar el paso a la "minería tóxica".
2018	TV Azteca inició una nueva campaña de desprestigio en contra del MC Juan Ángel Trasviña.	Trasviña en La Paz es uno de los principales luchadores en contra de la minería metálica a cielo abierto. Con una enorme campaña orquestada en su contra, se buscaba deslegitimar la movilización ciudadana.
2018	AMLO conoce la resistencia de Baja California Sur.	En su gira de agradecimiento AMLO llegó a La Paz. Allí fue recibido por miles de ciudadanos que exigían que se comprometiera a cancelar el proyecto Los Cardones. Sin embargo, prometió que iniciará una consulta pública, cosa que no agradó a los presentes después de tanto tiempo de lucha.

7.7 EL INICIO DEL FINAL DEL CAMINO. DE LA ASIMETRÍA TERRITORIAL HACIA LA PAZ CON EL LUGAR. DISEÑO COMUNITARIO DE PROYECTOS DE POSDESARROLLO

Este concepto de paz asimétrica ha sido desarrollado en talleres comunitarios de investigación participante, con los actores sociales habitantes en el golfo de California, lo cual supone un paso más en la ruptura con las percepciones académicas del territorio. Paz asimétrica es la respuesta de las comunidades pesqueras y agrarias del Golfo, entendiendo que el proceso histórico de despojo de sus tierras, antes descrito en la primera parte de este capítulo, no es más que el punto de partida para crear proyectos de resignificación

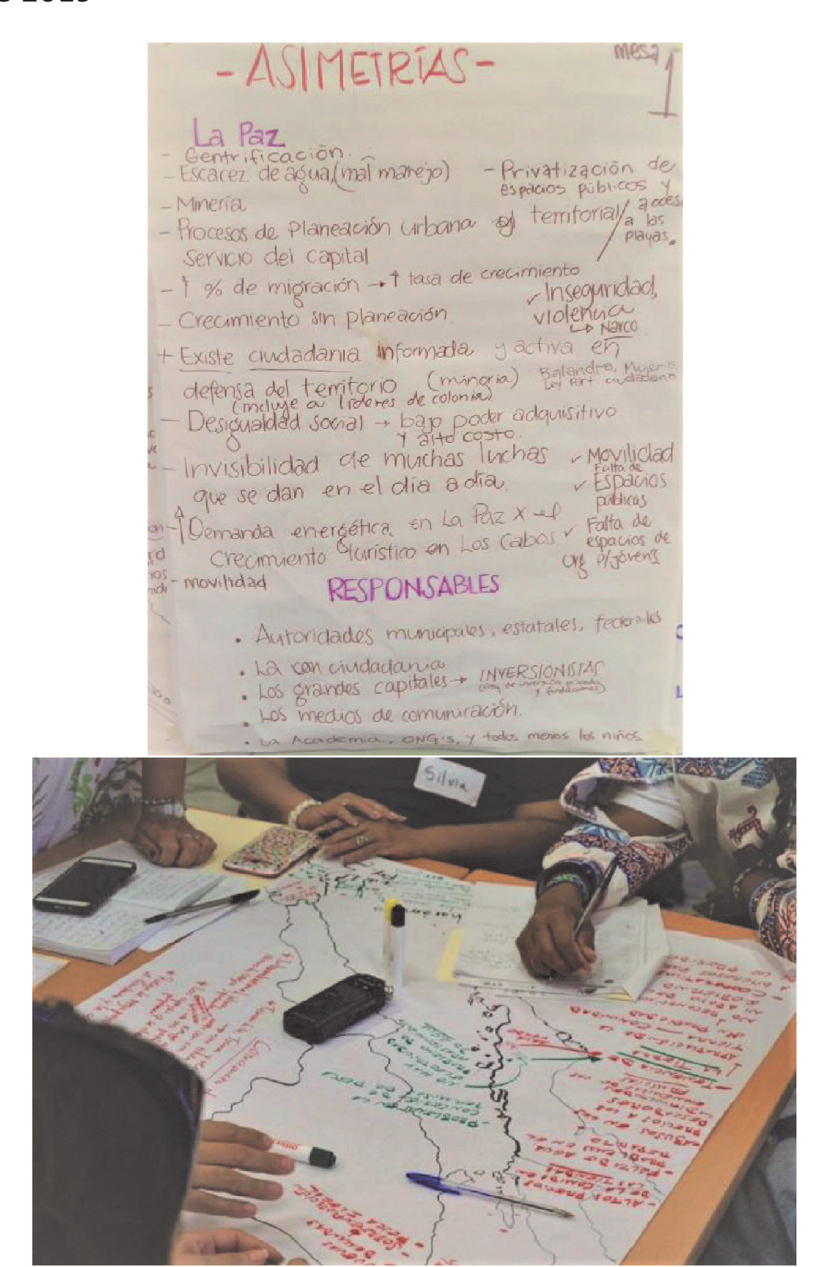
del territorio (evidenciado y protagonizado por cooperativas de mujeres y hombres que se autoidentifican como guaycuras, pericúes y cochimíes, que quieren transitar más allá del desarrollo [Escobar, 2016]). Esta propuesta nace de la existencia de una identidad territorial oasiana, relacionada con prácticas de producción y consumo orientadas a la subsistencia y el autoconsumo con los productos de los oasis en interior, que se ha establecido de forma simbiótica como "identidad sudcaliforniana". Esta identidad oasiana ha sido construida del híbrido de pueblos originarios con la cultura ranchera, nacida a mediados del siglo XIX con los pobladores europeos, orientados hacia el desarrollo de la ganadería extensiva. Para ello, y bajo forma de Talleres Comunitarios Participativos, se han documentado los hitos que permiten conceptualizar la paz asimétrica con el territorio. De forma resumida, los hitos de coproducción de conocimiento se pueden explicitar en una serie de pasos preliminares y unos hitos de construcción de conocimiento. En cuanto a los pasos preliminares del proceso de investigación coparticipante, estos se concretaron en la selección de métodos mas simbólicos de ruptura de asimetría territorial a lo largo del tiempo, visitas previas para identificación de actores y socialización del proyecto, culminando con una invitación a los actores-sujetos colectivos del territorio a una reunión participativa, cuyo punto final fue la esfuerzo colectivo para romper la verticalidad de la academia tradicional respecto a su objeto de estudio.

En cuanto a los hitos (hito 1), estos consistieron en talleres de producción coparticipada con actores (habitantes de comunidades, representantes de ONG, estudiantes, académicos, etc.). Las actividades adelantadas fueron: romper la asimetría del saber, haciendo nuevas narrativas con muchas voces/historias; fomentar una identidad regionalizada en el territorio del golfo de California a partir de las

representaciones de los asistentes a la reunión y socializar un enfoque crítico hacia el desarrollo hegemónico y asimétrico presente en la historia del golfo de California. Este momento de producción de conocimiento se siguió con una serie de preguntas de conducción del taller: ¿qué entendemos por asimetría? (definir asimetría), ¿cómo trasladar este concepto a la vida social?, ¿cómo formular una definición propia de este concepto, considerando distintas categorías? (género, saberes tradicionales, territorio, intervención, megaproyecto, entre otros). De este proceso se pretendía identificar la existencia de una historia de despojo colonial del territorio desde el mismo instante de la colonia, que ha mermado, pero no hecho inviable un modelo de vida sostenible en el territorio, al socavar parte del capital natural, pero no anular la memoria biocultural del territorio.

Hito 2. Ellos también están aquí. Mapear los despojos ambientales protagonizados por compañías mineras, turísticas o sectores de la agricultura industrial, que lideran los impactos y externalidades negativas sobre el territorio. Establecer un marco conceptual para atender a procesos de paz territorial basada en la asimetría del acceso de recursos tomando como eje metodológico herramientas de los estudios decoloniales, ecología política e historia ambiental como matriz interseccional de investigación.

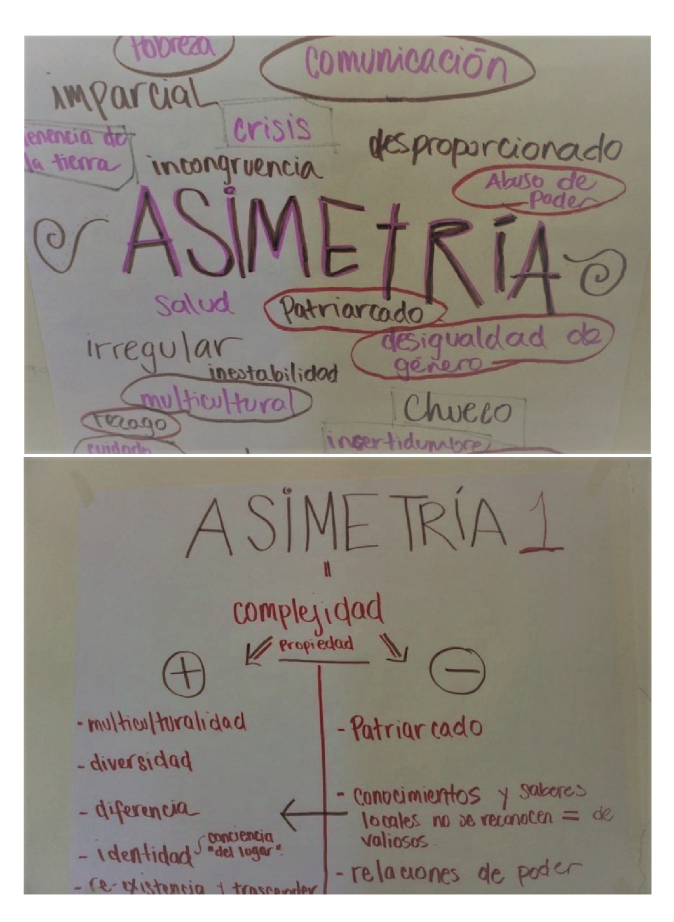
Imagen 6. Talleres sobre asimetría territorial. La Paz, mayo de 2019



Fuente: Ortega Santos (2019).

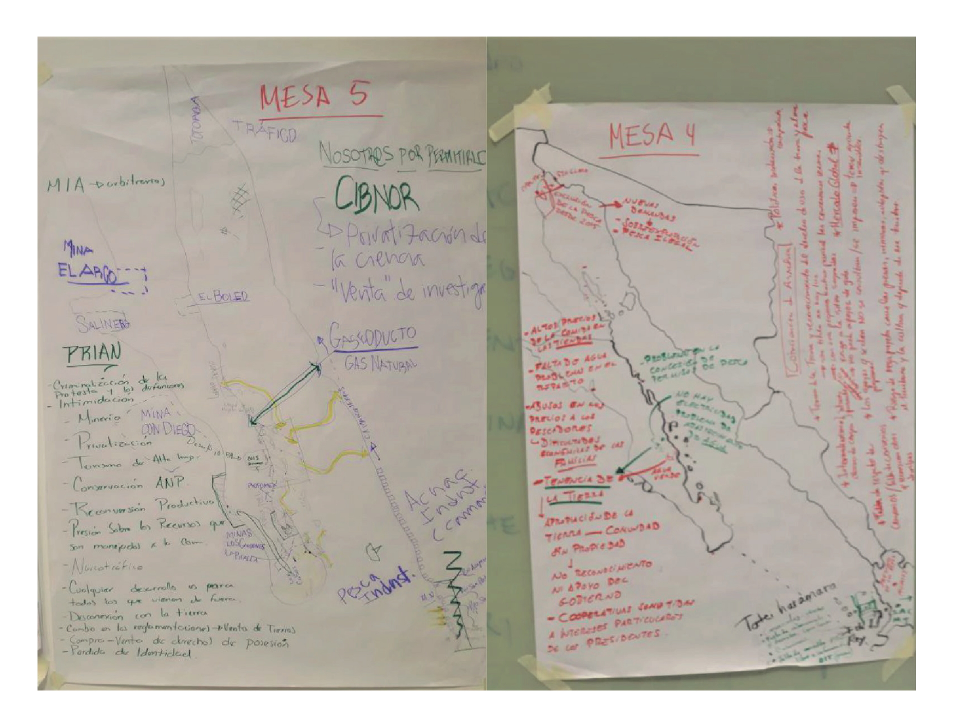
Este paso lleva implícita la correlación de conocimiento con los procesos de re-existencias decoloniales emergentes en territorio sudcaliforniano, con especial atención a la actividad minera. Para ello se les cuestiona, desde una perspectiva autoenográfica, sobre ubicar su comunidad dentro del mapa y explicar los casos de asimetría existentes en su región.

Imagen 7. Concepto de asimetría. Palabras, conceptos y articulaciones. Talleres sobre asimetría territorial. La Paz, mayo de 2019



Fuente: Ortega Santos (2019).

Imagen 8. Mapeo comunitario sobre situaciones históricas de asimetría territorial en la península de Baja California Sur. Talleres sobre asimetría territorial. La Paz, mayo de 2019



Fuente: Ortega Santos (2019).

Uso de una estrategia de elaboración colaborativa de cartografía comunitaria enfocada hacia la identificación de los elementos de ruptura con la paz en el territorio, agenciando los lugares y modos de construcción de una realidad disruptiva con las formas de vida respetuosas con el medio.

Hito 3. No estamos solas. La construcción de una metodología de investigación decolonial ha partido de la creación de un espacio no-jerarquizado de debate y diálogo, orientado para, desde la coproducción de conocimiento, tomar decisiones compartidas sobre como investig-accionar en el territorio. En

los talleres sobre *Como romper la asimetría colonial para construir la paz con el lugar* se plantearon una serie de preguntas conductivas de las propuestas alrededor de cómo rompemos la asimetría.

1. ¿Cómo sería una comunidad sin asimetría?

a. ¿Es posible superar la asimetría y vivir en comunidades en las que esta forme parte del pasado?

b. ¿Cómo sería una comunidad alejada de la asimetría?

2. ¿Cómo contribuyo al rompimiento de la asimetría?

a. ¿Cuáles son los retos para romper la asimetría y cómo se pueden superar esos retos?

b. ¿Entra en alguna de las categorías que se propusieron (género, saberes tradicionales, territorio, intervención, megaproyectos, etc.)?

Imagen 9. Diseñando una paz con el lugar. Talleres sobre asimetría territorial. La Paz, mayo de 2019

Fuente: Ortega Santos (2019).

De ahí se obtuvo una serie de conclusiones al socaire del proceso de investigación coparticipante: satisfacción de las necesidades de la población local y salud de los ecosistemas marinos

y costeros; entender el metabolismo social de las comunidades costeras del GdC, incluidas sus necesidades y aspiraciones económicas para promover, reavivar los sistemas alimentarios locales (etnobiología) y otras ecotécnias (etnoecología) para reducir las excreciones (locales y foráneas) en el metabolismo, junto a la promoción de la justicia ecológica, cognitiva y territorial. Un pacto de paz con el lugar. De este proceso nacen una serie de certezas e incertidumbres. La imposición de epistemes (desde 1539) que definen "lo qué es" y "para qué" sirvió y sirve el golfo de California causa asimetrías que ignoran y desdeñan su riqueza biocultural, definida y aprovechada por grupos de poder y suponiendo la exclusión de las mayorías para beneficio de las minorías. Existen y se autoidentifican múltiples esfuerzos, rurales, indígenas, urbanos y académicos que intentan (e históricamente han intentado) revertir esta asimetría. Pero los esfuerzos no son posibles sin que los actores del cambio los consideren en colectivo, con una visión histórica y anteponiendo el bien común y la sustentabilidad (larga duración) en contra de los beneficios diferenciados y a corto plazo. Por tanto, el objetivo procesual es construir comunidad territorializada con base en la sinergia, mediante la empatía con el territorio.

1. ¿Cómo vive el otro?, ¿cómo vivimos?, ¿cómo queremos vivir?
2. ¿Cuáles son nuestras carencias comunes?
3. ¿Cuáles son nuestras aspiraciones comunes?

7.8 CONCLUSIONES

Este proceso final de investigación supone entablar un diálogo con las huellas históricas en territorio, en el lugar, de la mano de los procesos coloniales que impusieron una situación de *estatus quo* colonial en el que las formas de extractivismo sustentaron un modelo de desarrollo anclado en las lógicas de la modernidad capitalista. De esta modernidad emerge un escenario

en que la coerción territorial protagonizada tanto por el Estado, como por las empresas mineras, turísticas o agrícolas, auspició una "ausencia" de conflictividad por el territorio, que no era más que el escenario en el que aniquilados los pueblos originarios, y expulsadas las comunidades de las formas de manejo del territorio, el universo de la modernidad capitalista no enfrentó resistencias emergentes en el campo de la defensa del territorio. Pero en el abismo civilizatorio al que nos enfrentamos, las externalidades negativas para con las condiciones de vida y la transversalidad socioambiental de los efectos del modelo extractivo –no afectando solo desde la clave de clase social, sino también al conjunto de los sectores sociales-, no son más que el necesario caldo de cultivo con el que la memoria biocultural de los pueblos del golfo de California emerge como una herramienta-palanca para la consideración del rango de asimetría ambiental que la modernidad capitalista protagonizó. Al inicio del siglo XXI Organizaciones de la Sociedad Civil, académicos, redes de investig-acción territorial y otros muchos grupos humanos, habitantes del golfo de California, articularon un proceso de reflexión sobre la historia de antropización asimétrica de la península, para, desde esa percepción de la ruptura sufrida en su memoria biocultural y en su conciencia de lugar, pensar-proponer una nueva paz con el lugar. Este nuevo pacto territorial, surgido del trabajo de investigación-participante, acarrea la construcción de un marco hacia una nueva sustentabilidad comunitaria y un futuro mejor posible. No estamos, no están solas y estamos en el camino.

BIBLIOGRAFÍA

Arméndariz, J., y Elisah J. (2015). *Áreas Naturales Protegidas y minería en México: perspectivas y recomendaciones* (Tesis de Doctorado). Cibnor.

Arriaga, L., y Rodríguez, R. (1997) *Los oasis de la península de Baja California*. Cibnor.

Baegert, J. J. (1989). *Noticia de la península americana de California* (1 ed.). Gobierno del Estado de Baja California Sur.

Berkes, F., y Folke, C. (1998). *Linking social and ecological systems. Management practices and social mechanisms for building resilience*. Cambridge University Press.

Breceda, A., y Coria, L. (1997). Características socioeconómicas y uso de los recursos naturales. En L. Arriaga y R. Rodríguez-Estrella*, Los oasis de la península de Baja California*. BCS México, Centro de Investigaciones Biológicas del Noroeste.

Cariño, M. M. (1996). *Historia de las relaciones hombre naturaleza en Baja California Sur 1500-1940.* Uabcs-SEP-Fomes.

Cariño, M. M. (2001). La oasisidad, núcleo de la cultura sudcaliforniana. *Gaceta Ecológica, 60*, 57-69.

Cariño, M. M. (2007). Exploraciones y descubrimientos 1533-1678. En *Sudcalifornia. De sus Orígenes a nuestros días* (pp. 55-85). Instituto Sudcaliforniano de Cultura, Gobierno del Estado de BCS, Uabcs, Simac, Conacyt.

Cariño, M. M., Castorena, L., Maya, Y., Wurl, J., Urciaga, J., y Breceda, A. (2012). Transformación de los ecosistemas áridos para su uso agrícola en Baja California Sur, México. Un análisis desde la historia ambiental. *Historia Agraria. Revista de Agricultura e Historia Rural*, (56), 81-106.

Cariño, M. M., Ortega, A., y Castrorena, L. (2013). *Evocando al edén. Conocimiento, valoración y problemática del oasis de Los Comondú.* Icaria Editorial.

Cariño, M. M., y Castrorena, L. (2007). *Sudcalifornia. De sus orígenes a nuestros días.* Universidad Autónoma Baja California Sur, Instituto Estudios Sudcalifornianos, Cimac, Conacyt.

Cariño, M. M., y Ortega, A. (2014). *Oasis sudcalifornianos. Para un rescate de la sustentabilidad local*. Editorial Universidad de Granada.

Castro-Gómez, S., y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.

Crosby, H. (1992). *Los últimos californios*. Gobierno del Estado de Baja California Sur.

Crosby, H. (1994). *Antigua California: Mission and colony on the peninsular frontier, 1697-1768.* University of New Mexico Press.

Dunmire, W. (2004). *Gardens of New Spain: How mediterranean plants and foods changed America*. University of Texas Press.

Engelhardt, Z. (1908). *The missions and missionaries of California. Vol. I. Lower California.* The James H. Barry Company.

Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En Lander, E. (ed). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Clacso.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia.* Ediciones Unaula.

Escobar, A. (2016). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal.* Universidad del Valle.

Gibson-Graham, J. (2014). *A postcapitalist politics*. University of Minnesota Press.

Gibson-Graham, J., Cameron, J., y Healy, S. (2006). *Take back to the economy: an ethical guide for transforming our communities.* University of Minnesota Press.

Hardin, G. (1968). The tragedy of the Commons. *Science, 162*(3859), 1243-1248*.* DOI: 10.1126/science.162.3859.1243

Illich, I. (2015). *La convivencialidad*. El Rebozo.

Khotari, A., Salleh, A., Escobar, A. Demaria, F., y Acosta, A. (2019). *Pluriverse. A post-developmen dictionary.* Columbia University Press.

Kot, F., Shumilin, E., Rodríguez-Figueroa, G., y Mirlean, N. (2008). Mercury dispersal to arroyo and coastal sediments from abandoned Copper Mine operations, El Boléo, Baja California. *Bulletin Of Environmental Contamination And Toxicology*, *82*(1), 20-25. Https://Doi.Org/10.1007/S00128-008-9551-1

Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso.

Llinas, J., y Jiménez, M. L. (2004). Arañas de humedales del sur de Baja California, México. *Anales del Instituto de Biológía. Serie Zoología*, *75*(2), 283-302.

Mathes, M. (1965). *Californiana I. Documentos para la historia de la demarcación comercial de California, 1583-1632.* José Porrúa Turanzas.

Mathes, M. (1970). *Californiana II. Documentos para la historia de la explotación comercial de California, 1611-1679*. José Porrúa Turanzas.

Maya, Y., Coria, R., y Domínguez, R. (1997). Caracterización de los oasis. En L. Arriaga y R. Rodríguez, *Los oasis de la península de Baja California* (pp. 5-25). Centro de Investigaciones Biológicas del Noroeste-Simac.

Meza, C. (2018). *Resistencia al extractivismo minero. Una respuesta a la mercantilización de Baja California Sur (2009-2018)* (Tesis de Maestría). Universidad Autónoma Baja California Sur. La Paz, México.

Ortega, A. (2002). *La tragedia de los Cerramientos. Desarticulación de la comunalidad en la provincia de Granada.* Centro Francisco Tomás y Valiente, Fundación Instituto de Historia Social.

Ortega, A. (2012). El comunal imaginado. De la transición en los usos de la propiedad comunal en el siglo XX, Güejar Sierra. *Historia Agraria, 58*, 73-112.

Ortega, A. (2013). Apogeo de la sociedad oasiana (1947-2010). En M. Cariño, A. Ortega y L. Castrorena, *Evocando al edén. Conocimiento, valoración y problemática del oasis de los Comondú* (pp. 285-316). Icaria Editorial.

Ortega, A. (2014). Oasis sudcalifornianos: transferencia cultural del viejo al nuevo mundo áridos. *Millars. Espai i Història*. *XXXVII*(9), 149-177. DOI: http://dx.doi.org/10.6035/Millars

Ortega, A. (2015). Diálogo de saberes ambientales entre Europa y América. Agroecosistemas oasianos en Baja California Sur, siglos XVIII-XX. *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia, 67*(1), 76-98. DOI: 10.3989/asclepio

Ortega, A., y González de Molina, M. (2000). Bienes comunes y conflictos por los recursos en las sociedades rurales, siglos XVIII-XX. *Historia Social*, *38*, 95-116.

Ostrom, E. (1990). *Governing the commons. The evolution of institution for collective action***.** Cambridge Univesity Press.

Ostrom, E., Gibson, C., y Kckean, E. (2000). *People and forests. Communities, institutions and governance*. MIT Press.

Ostrom, E., y Schlager E. (1996). The formation of property rights. En S. Hanna, C. Folke y K. Maler. (1996). *Rights to nature* (pp. 127-157). Island Press.

Restrepo, E. (2016). Descentrando a Europa: aportes de la teoría postcolonial y el giro decolonial al conocimiento situado. *Revista Latina de Sociología, 6*, 60-71.

Rivera, S. (2014). *Hambre de huelga. Ch´ixinakx Utxiwa y otros textos.* La Mirada Salvaje.

Ruiz, C. (2004). Situación y tendencias de la minería aurífera y el mercado internacional del oro. *Serie Recursos Naturales e Infraestructura*, *7*(84).

Santos, B. de S., Exeni, R. J., Gandarilla Salgaso, J., Morales de Setién, C., y Lema, C. (2014). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce.

Santos, B. de S., y Meneses, M. P. (2014). *Epistemologías del sur perspectivas.* Akal.

Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales e Instituto Nacional de Ecología, y Centro Nacional de Investigación y Capacitación Ambiental (Cenica). (2003). *Remediación de sitios*

contaminados por metales pesados en Baja California Sur. Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales e Instituto Nacional de Ecología, Cenica.

Servicio Geológico Mexicano. (2018). *Panorama minero del estado de Baja California Sur.* Recuperado desde http://www.sgm.gob.mx/pdfs/BAJA_CALIFORNIA_SUR.pdf

Shumilin, E., Jiménez-Illescas, Á., y López-López, S. (2013). Anthropogenic contamination of metals in sediments of the Santa Rosalía Harbor, Baja California Peninsula. *Bulletin Of Environmental Contamination And Toxicology*, *90*(3), 333-337. https://doi.org/10.1007/s00128-012-0923-1

Sociedad de Historia Natural Niparajá. (2018). *12 razones para rechazar el proyecto minero Los Cardones.* Recuperado desde http://defiendelasierra.org/wp-content/uploads/2014/03/12-Razones-para-negar-el-proyecto-minero-Los-Cardones-Digital.pdf

Toledo, V., y Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural*. Icaria Editorial.

Trejo, D. (2011). *Los desiertos en la historia de América. Una mirada multidisciplinaria.* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Universidad Autónoma de Coahuila.

Ulloa, A. (2008). Reconfiguraciones conceptuales, políticas y territoriales en las demandas de autonomía de los pueblos indígenas en Colombia. *Tabula Rasa, 1*(7), 73-92.

Urciaga, J. I. (2008). La agricultura en Baja California Sur. Una perspectiva de largo plazo (1900-2005). En M. Cariño y M. Monteforte, *Del Saqueo a la conservación. Historia ambiental contemporánea de Baja California Sur, 1940-2003* (pp. 249-279). Secretaria de Medio Ambiente y Recursos Naturales.

Venegas, M. (1757). *Noticia de la California: y de su conquista temporal, y espiritual hasta el tiempo presente.* En la imprenta de la Viuda de Manuel Fernández.

Vernon, E. (2002). *Las misiones antiguas: The spanish missions of Baja California, 1683-1855.* Viejo Press.

Yee-Duarte, J., Ceballos-Vázquez, B., Arellano-Martínez, M., Camacho-Mondragón, M., y Uría-Galicia, E. (2018). Histopathological Alterations in the Gonad of Megapitaria squalida (Mollusca: Bivalvia) Inhabiting a Heavy Metals Polluted Environment. *Journal Of Aquatic Animal Health*, *30*(2), 144-154. https://doi.org/10.1002/aah.10015

8. EL TEJIDO CULTURAL YANAKUNA COMO EXPERIENCIA DE DIÁLOGO EPISTEMOLÓGICO ENTRE LA IAP, LA PAZ IMPERFECTA, LA COSMOVISIÓN DE LA CHAKANA Y EL FEMINISMO DECOLONIAL COMUNITARIO

Adriana Anacona
Universidad Santiago de Cali (Colombia)

8.1 ¿CUÁL FUE NUESTRO SENTIR? = PRESENTACIÓN

Este capítulo da cuenta de la relación entre la Investigación Acción Participativa, la perspectiva de paz imperfecta, la cosmovisión de la Chakana o Cruz del Sur y el feminismo comunitario[29]. Es resultado de una tesis doctoral en Historia y Arte de la Universidad de Granada, España[30], que reconoce la construcción del tejido cultural de las mujeres yanakunas en Colombia,

29 Aunque sobre el feminismo comunitario existan distintas discusiones sobre ubicarlo o no en un feminismo decolonial, inclusive alguna literatura lo refiere como feminismo popular, la misma Julieta Paredes (2010) se sitúa en la discusión decolonial para, precisamente, desde su lugar de enunciación, cuestionar las limitaciones que tienen los feminismos hegemónicos de occidente, en tanto que el feminismo comunitario es considerado como un camino de descolonización. En esto es preciso advertir que no hay un solo feminismo. Hoy día es necesario reconocer los feminismos, y con ello, la diversidad en los feminismos del sur, feminismos afrodiaspóricos, feminismos negros, feminismos africanos, feminismos indígenas, feminismos comunitarios, feminismos campesinos y, lo que me he propuesto indagar, feminismos espirituales. El paradigma *otro* o decolonial ha favorecido la discusión de la dependencia económica, social y cultural, la matriz sistema/mundo, y con ello, las injusticias en distintos ámbitos de la vida, entre ellos las epistemologías, es decir, el planteamiento de otras formas del conocimiento situado geopolíticamente. Con esto ha evidenciado la necesidad de establecer y comprender el diálogo –no menos denso- entre académicas, activistas, consultoras y mujeres de la vida cotidiana, que producen epistemología contra hegemónicas o epistemologías del sur, como, por ejemplo, las mujeres yanakunas tejedoras, que hacen parte de esta experiencia de investigación.

30 Tesis doctoral que fue Cum Laude en la Universidad de Granada. Disponible en https://digibug.ugr.es/handle/10481/59540

protagonistas de los relatos, como un proceso de subjetivación o re-existencia relacionado con su identidad como sujetos indígenas y como mujeres indígenas.

El proceso, el resultado y la ruta de esta investigación son producto de un tejido. Por eso quiero dar valor a la forma de reflexión y escritura, en la medida en que se trata de la historia de unas mujeres a las que en el pueblo yanakuna reconocemos como "tejedoras de proceso", ya que han sido capaces de reconstruir, en colectividad, sus raíces culturales, lo que nos permitió organizarnos, trabajar y confiar en una pervivencia andina basada en la práctica del tejido como eje fundamental del empoderamiento pacifista y de re-existencia, y organizarnos hace más de 20 años como cabildo[31] en Santiago de Cali.

En este sentido, el empoderamiento pacifista es una forma de poder que los sujetos sociales, individuales o colectivos, desarrollamos para actuar y transformar los entornos en los que participamos y que resulten afectados por diferentes tipos de violencia. Implica la toma de conciencia de las capacidades individuales o colectivas para transformar la realidad mediante la mediación de los conflictos, a fin de promover la justicia, la igualdad y la paz. Como expresión de mediación, puede darse de forma local, nacional e internacional entre los sujetos y las instituciones implicadas en la resolución de un conflicto (Anacona, 2020, p. 232). Es un "saber-hacer transformador no violento, como toma de decisiones y con posibilidades de incidencia en la realidad para revertir condiciones de violencia estructural, social, cultural, política, de género, religiosa o de cualquier otra índole" (Sandoval, 2015, p. 88), en donde los distintos tipos de ciudadanía van a encontrar formas de representación simbólica y práctica.

31 En Colombia un cabildo es una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por esta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad (Artículo 2, Decreto 2164 de 1995).

Reconociendo su empoderamiento como tejido cultural y pacifista, con ellas se escribió y se validó lo que se expone en resultados de investigación[32]. Esto, en el propósito de promover los diálogos ecológicos propuestos por Santos (2013). Para ellas y para mí esta investigación ha representado hacer un giro epistemológico, como lo proponen Vicent Martínez (2001) y Francisco Muñoz (2001), al reconocer que la transformación de los conflictos presupone principios de cooperación, comunicación y reconciliación, en tanto que ellas me fueron llevando a otras formas de pensar y reconocer el feminismo y de considerar y pensar las paces desde las paces.

En este caso, y en términos teórico y metodológicos, la Chakana, como sistema de "ley de origen" del mundo andino, nos permitió profundizar sobre las formas de conocimiento en términos de cosmovisión y cosmogonía, orientando lo que para el pueblo yanakuna significa "el camino de retorno a la sabiduría ancestral y la construcción de la casa yanakuna". Es decir, el Plan de Vida de nuestro pueblo. La forma de recuperar saberes y orientar a los demás a través del tejido, como pedagogía cultural y política, permite participar e incidir en las dinámicas de toma de decisión de la organización como cabildo en la ciudad y en el macizo colombiano. Expresiones como "mi cuerpo como territorio", "cabildos en contexto de ciudad" y las prácticas de declarar los espacios de encuentro comunitario como territorio indígena y ambientar con simbología para generar ritualidad, son fundamento de la forma política organizativa del cabildo (Anacona, 2018). Estas expresiones y prácticas se institucionalizan en los

32 Si bien es un trabajo colectivo que se expresa en un ejercicio de "ecología de saberes", teniendo algunas publicaciones conjuntas como *Tintes tullpu pishipik akhnxisa, investigación e intercambio de conocimientos y procesos ancestrales sobre tinturado de lana* (2016), ISBN 978-958-48-031-6, y *Tillauku kallari, laboratorio ancestral. Tejidos y tintes tradicionales como recuperación de prácticas ancestrales en comunidades indígenas en contexto de ciudad* (2018), ISBN 978-958-48-5122-2, este capítulo es de manera individual por los tiempos que exigía su entrega. Desde allí reconocemos la densidad de la escritura conjunta. En todo momento respetamos las reflexiones, sus citaciones y sus propias autorías, así como las nuestras, desde lo académico, en proporción.

discursos comunicativos y en el proceso político organizativo de las 31 comunidades a nivel nacional del pueblo yanakuna.

El reencuentro con la simbología y la identidad, a través del tejido y la ritualidad, es una de las formas más importantes del modo como las mujeres yanakunas contribuyen al proceso político-organizativo y pueden configurar un tipo de pedagogía no violenta o mecanismo de mediación ante el reconocimiento de la pérdida parcial de nuestra cultura originaria.

En este sentido, reconocer i) las condiciones de "vergüenza cultural" relacionadas con el territorio de origen (resguardo, rural), la etnia, la marginalidad, la exclusión y la desigualdad por ser indígenas y ii) las dinámicas de desigualdad asociadas a los tipos de trabajo laboral, los lugares de vivienda en la ciudad, las relaciones de género y el entronque patriarcal, hacen parte del proceso de reconocimiento de nuestra capacidad de reflexión y acción respecto a los efectos que la matriz colonial sistema/mundo causó como producto del desplazamiento histórico y de los diferentes tipos de violencia estructural que como pueblo enfrentamos en diferentes periodos de la historia en Colombia.

Por tanto, las estrategias y tácticas de empoderamiento pacifista son resultado de un ejercicio de reflexión y acción (sentipensante) de historia y memoria colectiva que se sigue documentando. El empoderamiento pacifista, como dimensión pedagógica, da cuenta de distintas formas de fortalecimiento de la identidad y del ejercicio del derecho propio, en donde la paridad y la dualidad, lo femenino y lo masculino, empiezan a cuestionarse como posibilidad de un feminismo yanakuna.

De esta forma, además de esta presentación, que pretende situar al lector respecto a lo que encontrará, este capítulo da cuenta, inicialmente, de aspectos metodológicos básicos que guiaron la investigación. Luego expone lo que significa dar el

giro epistemológico para pensar las paces, y seguidamente, y en forma de resultados, presenta la conceptualización sobre las paces, para finalmente, a modo de conclusión, mostrar los elementos que pretenden situar la discusión propuesta por la convocatoria de este libro, es decir, dar lugar a las luchas político-epistémicas de las subalternidades decoloniales del sur global, en este caso desde una experiencia de investigación sentipensante en construcción de paces de mujeres indígenas.

8.2 ¿CUÁL ES EL CAMINO RECORRIDO? = RUTA METODOLÓGICA

Es una investigación que triangula principios de la Investigación Acción Participativa (IAP), del feminismo comunitario y de la cosmovisión de la Chakana o Cruz del Sur, en diálogo con la perspectiva de la paz imperfecta.

Según el "pensamiento y la praxis falsbordiana"[33] (Arna, 2018), la Investigación Acción Participativa (IAP) es una filosofía de vida, a la vez que un método de investigación y una postura ética. La IAP es aplicada no solo en las Ciencias Sociales, sino también en las Ciencias de la Salud, Ambientales, de la Administración y la Ingeniería.

> Es un proceso abierto de vida y de trabajo, una vivencia, una progresiva evolución hacia una transformación total y estructural de la sociedad y de la cultura con objetivos sucesivos y parcialmente coincidentes [...] es un medio para llegar a formas más satisfactorias de sociedad y de acción emprendidas para transformar las realidades. (Fals y Rahman, 1992, p. 16)

33 El Comité Falsbordiano de la Universidad Nacional de Colombia desde el 2018 promovió esta definición en la V Conferencia Anual de la Red de Acción de Investigación de las Américas (ARNA), en Cartagena, Colombia. Esta fue la primera conferencia ARNA en América del Sur, realizada del 13 al 15 de junio de 2018.

Este método tiene entre sus objetivos el apoyo a los colectivos populares y su praxis sistemática, y fomentar la discusión de las desigualdades desde el pensamiento crítico, que permite considerar las formas de dominación no solo materiales, sino del conocimiento. Lo anterior hace referencia a lo que otros pensadores de carácter decolonial van a describir como el *epistemicidio*[34], es decir, el desconocimiento y desaparición de la producción de conocimiento ancestral que ya existía mucho antes de instaurar el modelo de dominación sistema/mundo/modernidad (Quijano, 2011, 2014; Santos, 2009, 2014; Grosfoguel, 2013).

Del mismo modo, encontramos que el maestro Orlando Fals Borda (2017) recomendó:

> Volver los ojos, respetar y reaprender de cuatro pueblos que han conformado la esencia de la nación colombiana, que son las víctimas del conflicto armado, y a los que hay que reparar. Son ellos los indígenas, los negros de palenques, los artesanos y campesinos antiseñoriales y los patriarcas colonos de las fronteras agrícolas [...] estudiarlos destacando sus valores de reconciliación y solidaridad humana [...] entender y combinar, en el contexto regional, las complejidades de las sociedades [...] lo oral, lo particular, lo local. [...] resistir a la homogenización de la globalización para defender las identidades y la vida como naciones y pueblos autónomos. (p. XLII)

En esto promovió, sin ser su pretensión inicial[35], la investigación para la paz, en un periodo largo de estudios desde la violencia, que en el escenario actual hacen más fuertes, posibles

34 Epistemicidio: expresión que hace referencia a la destrucción de saberes propios de los pueblos originarios. Ha sido utilizada por pensadores decoloniales, como Aníbal Quijano, Boaventura de Sousa Santos y Ramón Grosfoguel, entre otros.

35 Una de las primeras publicaciones de Orlando Fals Borda fue *Campesinos de los Andes. Estudio sociológico de Saucio* (1961). *Monografía Sociológica* (7). Versión Castellana de Álvaro Herrera Medina, revisada por el autor y con permiso de la University of Floridad Press. Y una de las últimas, aún vivo: Me queda la angustia de la continuidad. (2008). *Revista Foro* (65). Ese fue el año de su muerte.

y visibles los estudios de investigación para la paz desde la paz, como esta investigación de las mujeres yanakunas.

De este modo, en cuatro caminos desarrollamos la ruta metodológica de esta investigación, teniendo como referente a la Chakana o Cruz del Sur (Anacona, 2015). Como ordenadora, la Chakana construye caminos de palabra[36] que permiten comprender la identidad, la memoria y la comunidad como ejes fundamentales en los procesos de reflexión, acción y metodología de re-elaboración, re-encuentro, recuperación o re-existencia que hacemos como pueblo yanakuna. “La Chakana se construye con dos palos que se van entrecruzando, y que, con el peso y el caminar, se van ligando mucho más. No es solo uno, son dos, es la paridad” (Anacona, 2015, p. 6).

Así mismo, construye caminos de palabra que permiten comprender “el juego de ocultamiento y des-ocultamiento” (Anacona, 2015) de tres elementos simbólicos de la sabiduría y espiritualidad del mundo andino: Viracocha (Dios), Pacha (mundo) y Runa (ser humano).

Nos permite, como ruta metodológica, recorrer cuatro caminos[37] (Anacona, 2015): i. estar en la práctica (diseño), ii. contar y narrar (aplicación), dibujar (procesamiento y análisis), darle la palabra al dibujo (reflexión). De esta forma se realizaron relatos de vida documentados audiovisualmente y presentados como narrativa de aquellas mujeres del pueblo yanakuna que son reconocidas como “tejedoras de proceso”, que han aportado con su liderazgo al fortalecimiento organizativo de su cabildo.

---

36 La expresión *caminos de palabra* hace alusión a los distintos procesos de recuperación de la memoria que trasciende lo documental y brinda importancia a la expresión oral de forma individual y colectiva. En el caso del pueblo yanakuna, sigue siendo reconstruida la historia ancestral.

37 En esta investigación cada “camino” se equiparó a un momento del proceso que se desarrolla con y en comunidad.

Figura 3. Mapa resumen de la metodología

NIVELES DE TRIANGULACIÓN

Desarrollado

PROCESO
de investigación o Chakana Metodológica

Enfoques
comprende los principios entre

IAP

Chakana

Feminismo decolonial

Se desarrolla a partir de
Métodos

Relatos de Vida

Etnografía colaborativa

Se aplican las
Técnicas
de

Observación Participante- Entrevista Individual y Grupal- Talleres-
Conversaciones-Mingas de pensamiento- Análisis de Documentos- Diario de Campo

De acuerdo con cosmovisión y cosmogonía de La Chakana

1. El estar en la práctica cotidiana

2. El contar y narrar

3. El Dibujar

El darle l palabra al dibujo

DISEÑO

APLICACIÓN

REFLEXIÓN

PROCESAMIENTO Y ANÁLISIS

Chakana Metodológica, adaptación de Anacona, L. 2015

Fuente: Anacona (2018).

Hicimos una relación conceptual según la Chakana, las preguntas sistematizadoras y otras, para ser aplicadas según cada técnica. Se tuvieron las entrevistas individuales y grupales como principal método, de modo que se garantizara el diálogo y la escucha de las mujeres que protagonizan los relatos. En este sentido, encontramos que la Chakana, en sus cuatro cuadrantes o subsistemas, nos permite dar cuenta del i) origen, ii) trayectoria, iii) participación y iv) empoderamiento, respondiendo a la relación entre el mundo de arriba, o espiritual, y mundo de abajo, o material, relacionado con el mundo afectivo y el mundo mental.

En estos cuadrantes, es decir, (i) origen, ii) trayectoria, iii) participación y iv) empoderamiento, según las preguntas, pudimos ubicar los conceptos de identidad, memoria, sociabilidad, comunidad, proceso político-organizativo, tejido, territorio, cuerpo, comunidad, re-existencia, paz, construcción de paz, tejedora de proceso, discriminación, feminismo, feminidad, espiritualidad, no violencia y empoderamiento.

Las entrevistas y el trabajo de campo con mujeres: desde esta perspectiva interpretativa que reconoce las voces de las mujeres protagonistas, como lo proponen varias feministas decoloniales, como Rosalva Aída Hernández Castillo (2016), Ochy Curiel (2008), se comparte que es necesario recuperar la historia y particularidad de cada mujer, en términos de subjetividad, con las dimensiones de interseccionalidad (etnia, sexo, trabajo, urbano/rural, rol y estatus que esto también implica) que ello implica. Esto es:

> Recuperar la historia desde la subjetividad de las mujeres indígenas y las formas específicas en las que ellas viven su participación en los distintos espacios organizativos, serán un instrumento metodológico muy importante, pues son clave para combatir la "invisibilidad-omisión" de la mujer en los es-

> tudios sobre movimientos sociales y de participación política, ya que nos permite un acercamiento y comprensión más directos y profundos de las relaciones sociales en la que están insertas las experiencias de la vida y la conciencia de las mujeres en el pasado y en el presente, revalorizado y resituado, en el significado de la subjetividad y de la experiencia individual y colectiva. (Hernández, 2016, p.15)

Esta consideración nos permitió identificar que en la comunidad era pertinente reconocer la dualidad femenina y, por tanto, el papel de las mujeres. Por eso, en una actitud reflexiva, durante seis años se observaron los distintos espacios donde ellas hacen presencia y participan. Fueron varios los momentos y largas las jornadas de observación participante, esa que menciona Rosana Guber (2001), en donde el etnógrafo no solo observa, sino que aprende a escuchar y actuar. Luego entendimos que respondía al primer momento de investigación, a partir de la Chakana, es decir, el camino uno, que es "Estar en la práctica cotidiana"; lo que define Lenin Anacona como "Reconocer y sentir el territorio, conversarlo, retomar el silencio, los sueños, uso de los sentidos, jugar con la pregunta y tener práctica espiritual con el mambeo de Mama Koka, Ayahuasca o preguntar a la vela [...]" (Anacona, 2015, p. 4). Por esa razón sumaron todos los espacios en los que logramos compartir en y siendo parte de la comunidad.

8.3 ¿QUÉ SIGNIFICA EL GIRO EPISTEMOLÓGICO? = REFERENTES BÁSICOS

La comprensión del giro epistemológico, como lo explican Vicent Martínez (2001) y Francisco Muñoz (2001), implica que la transformación de los conflictos presupone principios de cooperación, comunicación y reconciliación. Principios que articulados deben llevar a un *modelo reconstructivo* para poner

en práctica la regulación pacífica de los conflictos en donde se encuentra el empoderamiento en cuestión, que es uno de los puntos de partida de esta investigación. Este giro implica una serie de esfuerzos ontológicos, epistemológicos y metodológicos. Hacer un estudio de paz no solo es apropiar una serie de conceptos para demostrar de forma metodológica la manera como observamos los contextos o vivimos en ellos, sino reconocer que existen virtudes y habitus[38] de paz que debemos comprender en medio de la complejidad de las relaciones humanas, que son desde siempre conflictivas.

En este caso, el giro epistemológico también es decolonial y estuvo relacionado con la propia construcción de identidad que como mujer indígena yanakuna fui elaborando en más de doce años de ser y hacer parte del proceso político-organizativo del pueblo yanakuna. Proceso de subjetividad que durante esta investigación puso en duda varias de las estructuras mentales de formación ortodoxa que, como socióloga, recibí en la academia.

Según Francisco Muñoz (2001), renovar la mirada sobre la paz implica revisar nuestras propias conceptualizaciones sobre los conflictos, las mediaciones, la violencia y el poder en medio de las relaciones humanas, de por sí complejas, y del mismo modo recurrir a criterios de transdisciplinariedad o transteóricos[39].

Estudiar la paz desde la paz implica cuestionar nuestros paradigmas sobre los diferentes tipos de violencia. No se trata de la paz idealista o utópica, que niega los conflictos, o de la paz que solo busca justicia o reivindicación, sino de la paz imperfecta, que es una construcción permanente de reflexión y acción de

38 Habitus se asume sin tilde, reconociendo el uso que de este concepto hace *La paz imperfecta* de Francisco A. Muñoz (2001).

39 Consultar: Muñoz, F. A. (2001). *La paz imperfecta*. Editorial Universidad de Granada. Y el esquema en línea de la paz imperfecta.

nuestra propia historia, y que nos implica constantemente interactuar unos y otros en contextos fuertemente violentos, como ocurre en Colombia. Esto exige que las comunidades debamos deconstruir la violencia que se nos impuso desde la época de conquista y colonia, para poder potenciar las capacidades humanas de mediación y gestión de los conflictos actuales. Por eso, es posible considerar que en Colombia, aun en medio de la guerra, los pueblos indígenas enseñamos sobre formas pacifistas de enfrentar la gestión de los conflictos y mediar frente a las diferentes formas de violencia (estructural, cultural, directa). Vicenc Fisas (1998) expresa que hablar de paz tiene que ser correspondiente con hablar de la realidad, es decir, no podemos olvidar que construir la paz significa "evitar o reducir todas las expresiones de la violencia, empresa de tamaña magnitud que nos indica a las claras que la paz no es algo alcanzable de la noche a la mañana, sino un proceso, un camino, una referencia" (p. 20). En el caso del pueblo yanakuna, las mujeres lo refieren como "el caminar", es decir, la complejidad que ha implicado reconstruir nuestra identidad ancestral confrontando nuestra propia historia y el contexto de realidad que nos marca el conflicto armado en Colombia.

Lo anterior permite considerar que, al ser un pueblo originario, los yanakunas quizás, basados en la Constitución Política de 1991, pudimos haber optado por la exigencia con el uso de la fuerza en la reivindicación de nuestros derechos. Sin embargo, escogimos el camino de la pedagogía política de reconstruir la casa yanakuna a través de la ancestralidad de la Chakana como plan de vida, que es una construcción mediante la simbología, la danza, la música, la ritualidad, la alimentación y la práctica política. Estudiar y documentar la ley de origen de la Chakana nos fortalece como sujetos individuales y colectivos en esa relación holística que buscamos entre los cuatro mundos: espiritual, material, mental y de los afectos. Por eso, estudiar y documentar nuestro origen es uno de los

esfuerzos que continuamos haciendo y es lo que nos permite reconocer que seguimos en el esfuerzo de construir la paz desde las paces.

Podemos considerar este proceso como lo que Carlos Zambrano (2000) llama reetnización, o lo que Jimmy Sevilla (2016) define y explica como yanaconidad, es decir, como reconstrucción de la identidad yanakuna. O también en lo que Adolfo Albán (2013) define como reexistencia. Este esfuerzo de investigación, y los resultados de la tesis doctoral, son precisamente una oportunidad y un modo de contribuir a lo que mi pueblo viene reconstruyendo en comunidad, y es una oportunidad para aprender de las mujeres y sus trayectorias.

Por eso, en clave de paz imperfecta y en el esfuerzo de giro epistemológico decolonial, esta investigación intenta dar cuenta de la forma como hemos reelaborado nuestra vida, autorreconociéndonos como sujetos de la historia, o como forma de mediación del conflicto, que es un proceso en el que vamos y en el que llevamos más de 40 años. Este proceso de yanaconidad que, según Albán (s.f.), nos "interpela en el horizonte de colonialidad como lado oscuro de la modernidad occidental y reafirma lo propio, sin que esto genere extrañeza; revalorando lo que nos pertenece desde una perspectiva crítica frente a todo aquello que ha propiciado la renuncia y el auto-desconocimiento" (p. 6). En otras palabras, en esa construcción de paz imperfecta destacamos esa capacidad de re-existir que nos permite hablar como pueblo yanakuna desde finales del siglo XX hasta la actualidad.

Ahora podemos decir que las mujeres del pueblo yanakuna de Colombia desarrollamos un proceso de recuperación de nuestro papel ancestral en la capacidad de pedagogas culturales y de expresión de empoderamiento pacifista. Esto, teniendo la referencia de un grupo de mujeres tejedoras, que

a partir de la recuperación del tejido de la lana, la oralidad, la danza, la simbología, la espiritualidad y las relaciones con otras comunidades y su vínculo permanente con el territorio de origen, son quienes nos permiten conocer y aprender de nuestra cosmovisión y cosmogonía, apropiando y permitiendo que el resto de la comunidad aprenda y comprenda de las raíces ancestrales, en lo que algunas han definido como feminismo comunitario, y otras, como feminismo espiritual (Anacona, 2020).

En lo que expone Francesca Gargallo (2012), vamos a encontrar una fuerte coincidencia con algunas mujeres indígenas, entre ellas las kichwas de Ecuador, en tanto que:

> Según Mónica Chují Gualinga, siguen asumiendo el mismo rol en la familia, en el hogar, en la vida cultural de la comunidad, pero ahora tienen aspiraciones de jugar un rol importante en el cambio de vida, de contribuir en el fortalecimiento de las organizaciones. Hay un cierto incremento de mujeres jóvenes, de nuevas compañeras que empiezan a asumir el rol organizativo, pero, insisto, esto no significa que han abandonado el rol en la familia [...] pasan un tiempo en la dirigencia, o como dirigentes de derechos humanos, o de mujer, pero luego de ese periodo desaparecen porque nuevamente vuelven a la comunidad, a su hogar. (p. 97)

En el caso de las mujeres yanakunas, las ausencias están relacionadas con el periodo de cuidado en los dos primeros años de vida de sus hijos. En lo demás, suele coincidir con la descripción.

Y coincidimos en la relación con la madre tierra, la relación que tenemos las mujeres yanakunas con el agua y las lagunas, que nos comprometen con los procesos de armonización y mediación en la comunidad. En el caso del pueblo nasa, Aída Quilcue, reconocida lideresa y representante del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), además de buena amiga de María

Ovidia Palechor[40], "afirma que la acción de las mujeres no debe desligarse jamás de la espiritualidad que dirige el accionar político de su pueblo, so pena de perder su contundencia":

> La Madre Tierra es la mujer de origen. Concebida como mujer, la Madre Tierra contiene la integralidad del Universo. Por ella, la mujer es considerada origen de la vida y transmisora del conocimiento, la que ha preservado todas las prácticas culturales, haciendo que perviva el pueblo nasa. (Gargallo, 2012, pp. 97-98)

En el caso del Pueblo Aymara, Julieta Paredes[41] sostiene que la mitad de todos los pueblos indígenas son mujeres y que los cuerpos son amables elementos de la propia identidad y de afirmación política.

> El feminismo le dio a mi vida y mi pensamiento alas de Cóndor y cimas de montañas, elementos desde donde miro mi tiempo, mi pueblo, mi historia. [...] el lugar desde donde cualquier sujeto habla, no solo contextualiza el texto o discurso, sino también es testimonio, evidencia de una praxis, es decir, de una práctica y teoría accionadas con objetivos sociales determinados, que en ese caso es la lucha de los sectores populares por transformar una sociedad de injusticia e infelicidades [...] el feminismo no es una teoría más, es una teoría, una conceptualización, una cosmovisión, una filosofía, una política, que nace desde las mujeres más rebeldes ante el patriarcado. (Gargallo, 2012, p. 100)

De este modo, llegamos a lo que Julieta Paredes (2010) va a llamar "la matriz epistémica del feminismo comunitario", en donde:

---

40 Ambas tuvieron un papel protagónico durante la minga por la defensa de la vida, el territorio, la justicia y la paz, que inició el 10 de marzo del 2019.

41 Feminista autónoma y orientadora del feminismo comunitario.

> Planteamos un lugar de identidad común, somos hermanos, él y ella, la figura de la comunidad como cuerpo, no podemos partirlo, somos un mismo cuerpo, cada lado tiene sus funciones, paridad filosófica, ante un sistema de dominación, de un sistema de patriarcado que nos oprime a los dos. Pero por el patriarcado él pretende oprimir. Nos está negando los derechos que como mujeres tenemos, no es frente a frente, sino lado a lado, desde el aporte, no desde el gobierno (por eso, no les interesa un lugar de poder público), marco conceptual de la política pública, partiendo de la comunidad que se maneje en cinco (5) campos de acción: el cuerpo de las mujeres, el espacio de las mujeres, tiempo de las mujeres, movimiento organizativo y autónomo de las mujeres y la memoria de las mujeres, en toda la acción pública deben estar estos cinco campos de acción[42].

Reconoce que el pensamiento político de las mujeres es feminismo, el lugar de identidad común entre hombres y mujeres, y la comunidad se configura como un cuerpo que es compartido y donde cada uno tiene su lugar y sus funciones en paridad filosófica y frente al mismo sistema de dominación que nos oprime, aunque de distinta manera. Para entender esto es preciso cuestionar el sistema del patriarcado y desarrollarlo desde las mismas organizaciones sociales, no desde los partidos políticos.

El feminismo comunitario nace de la historia colectiva de las comunidades; es una práctica reconocida desde el año 2002. Esto implica reconceptualizar el concepto de feminismo, para que se comprendan las luchas contra hegemonías en cualquier tiempo de la historia y lugar. La lucha se revela y se propone ante un patriarcado que la oprima o la quiera oprimir.

---

42 Consultar: Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer - Unifem Bolivia. (2010, 14 de diciembre). *Julieta Paredes - Feminismo comunitario* [Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=NrivDMl1qDU." Julieta Paredes, de la Asamblea Feminista Comunitaria, explica las bases del feminismo comunitario, que nace en Bolivia, se desarrolla desde las comunidades y se maneja mediante cinco campos de acción: cuerpo, espacio, tiempo, movimiento organizativo y memoria de las mujeres" (Unifem Bolivia, 2010).

En este sentido, plantean que la explotación del uno con el otro se aprende desde el cuerpo de las mujeres, "porque en la casa hay una mujer que cocina y eso no se reconoce como trabajo, aprendemos desde el cuerpo de las mujeres en el trabajo que no es pagado, que beneficia al esposo, sino al patrón que se ahorra ese trabajo" (Paredes y Guzmán, 2015). Así mismo, el racismo se aprende desde el cuerpo de "las mujeres cuando nace y se discrimina por ser mujer, por ser hembra, el cuerpo que no es valorado es de segundo valor. El extractivismo, explotación de la tierra donde la humanidad ha aprendido que ha podido acabar todo en el cuerpo de las mujeres, como las abuelas que han hecho todo" (Paredes y Guzmán, 2015).

Por tanto, el feminismo comunitario, para desarrollar los cinco campos de acción decolonial, describe la relación que existe entre cuerpo, espacio, tiempo, movimiento y memoria.

8.4 ¿QUÉ SON LAS PACES EN LAS MUJERES YANAKUNAS? = RESULTADOS

El empoderamiento pacifista es una forma de mediación (Valencia, et a.l, 2018). Para comprenderlo es necesario situar las nociones de paz, sus enfoques y lo que implica reconocer sus construcciones. De hecho, Juan Manuel Jiménez (2018) plantea que tanto "el concepto de paz como el modelo ontológico del que partamos serán fundamentales para el desarrollo de nuestra práctica investigadora" (p. 17). En este caso es bastante retador, en el entramado conceptual, considerar la paz en diálogo entre la perspectiva de paz imperfecta con la IAP, la cosmovisión y cosmogonía de la Chakana y el feminismo comunitario, pues exige que el giro epistemológico se realice en varios ámbitos conceptuales y prácticos.

En este sentido, la paz es mucho más que una palabra o un instrumento político, ya que responde a una postura de vida y configura una categoría conceptual interdisciplinar que lleva a reconocer la complejidad de la realidad cotidiana que tenemos como seres humanos en un mundo cada vez más conflictivo. Un mundo en el que el conflicto, como proceso interactivo y construcción social, diferente a la violencia, puede ser conducido, transformado y superado (Fisas, 1998). Debido a ello pensar en la construcción de la paz implica considerar su relación con los conflictos.

La paz ha transitado desde una práctica, pasando por idea y culminando en concepto (Jiménez, 2018). En los estudios de paz existe una evolución conceptual que intento resumir en este apartado. El primer concepto de paz está vinculado con los conflictos violentos entre Estados, es decir, guerras. El segundo (1941), como modelo de equilibrio de fuerzas en el sistema internacional. Después de la Segunda Guerra Mundial surgen diferentes formas de entender y concebir la paz hasta nuestros días (Martínez Guzmán, 2001), que van desde la paz como ausencia de guerra hasta concepciones más holísticas, paz pasando por la paz imperfecta, que es la perspectiva de paz desde donde se concibe el empoderamiento de las mujeres yanakunas. Por tanto, es importante reconocer que en los estudios de paz existen diferentes enfoques o perspectivas, que, como refiere Jiménez (2018):

> Si evaluamos la producción de la mayoría de los centros internacionales de investigación para la paz, se constata un sesgo hacia el estudio de la violencia, presuponiendo que su conocimiento nos conducirá a un mundo más pacífico. Por tanto, un primer apunte sería, si vis pacem para pacem; así transitemos desde enfoques violentológicos hacia pazológicos. Este giro no pretende inventar algo nuevo, sino plantear desde la mirada de la investigación para la paz, interpretaciones alternativas sobre nuestro pasado, que se centren en los tiempos, espacios y agentes de paz. (p. 19)

Para Galtung (1969), la construcción de la paz está relacionada con la reducción de las violencias. La paz negativa y positiva propuesta por Galtung en 1969 se extendió a nivel macro y micro en los años 79 y 80 por corrientes feministas que van a cuestionar la manera masculina de afrontar los conflictos, proponiendo una *paz feminista* que abolía la violencia organizada a nivel macro, como la guerra, y a nivel micro, como son las violaciones en las guerras o en casa. La paz *holística–Gaia* tiene su expansión en la década de los años de 1990, asociada a las relaciones entre los seres humanos y el sistema bioambiental. La paz aquí es un medio que puede ser considerado a nivel individual, familiar y global. Luego aparece la noción de *paz holística interna y externa* que es más una paz espiritual (Fisas, 1998).

De acuerdo con Jiménez (2018):

> Con la venida del nuevo milenio, se comenzó a repensar la paz desde presupuestos alternativos a los tradicionales provenientes de la modernidad. La postmodernidad y, con posterioridad, la transmodernidad están contribuyendo a alumbrar nuevas conceptualizaciones de la paz que encuentran alternativas menos estructurantes, más abiertas y menos maximalistas. Entre ellas destacan la paz transracional de Wolfgang Dietrich (2013, 2014) y la paz imperfecta de Francisco A. Muñoz Muñoz (2001). (p. 20)

Inclusive la paz homínida propuesta por Jiménez (2018), el cual reconoce que:

> […] los comportamientos que hoy podemos considerar pacíficos –cooperativos, solidarios, altruistas y filantrópicos– han sido clave para la supervivencia de nuestros antepasados y los son para nuestra propia supervivencia y deberían ser considerados de la misma manera que se hace con el bipedismo o la encefalización. (p. 20)

Y que nos deja claro que la paz como categoría de análisis permite que sea reconocida en cualquier lugar y periodo histórico, considerando así que la paz puede ser, y es, performativa (Jiménez, 2010).

Para Fisas (2010), la construcción de paz es un proceso que trasciende los acuerdos de paz y busca poner fin a la violencia a partir de un ejercicio colectivo. La construcción de la paz implicaría entonces una "nueva etapa de progreso y desarrollo[43] que permita superar igualmente las violencias estructurales que propiciaron el surgimiento del conflicto" (p. 5). Situarnos en progreso y desarrollo no desconoce la complejidad que esto implica, según el modelo y estrategia que en cada territorio y país se implemente. De hecho, plantear esta consideración puede ayudar a reconocer que en los mismos movimientos sociales, y especialmente los indígenas, se promueven modelos de desarrollo alternativos basados en el buen vivir o sumak kawsay, que en cada pueblo tendrán una concepción particular.

La paz sería, entonces, más que las ausencias de esas violencias (estructurales, culturales y directas) a las que hace referencia Galtung. Implica reconocer la complejidad de los conflictos y las violencias que afectan la convivencia pacífica en distintos ámbitos de la vida humana, tanto micro como macro (individual, familiar, comunitaria, global, entre países). Una paz que, como refiere Sandoval (2012), esté "sustentada en la justicia social, el respeto a los derechos humanos, la interculturalidad

43 Para Vicenc Fisas (1998) los conflictos de hoy no pueden explicarse utilizando modelos o patrones de interpretación del pasado. El fin del siglo XX estuvo caracterizado por un "desorden generalizado" que caracteriza dos "procesos contradictorios": la globalización económica (proceso de fusión) y la fragmentación geopolítica (proceso de fisión-dislocación). Por tanto, considera que es una fase de transición en la que coexisten varios fenómenos que afectan el seguimiento y tratamiento de los conflictos: un orden mundial desordenado, debido a la falta de un auténtico liderazgo internacional; la abdicación de la política, consecuencia de la separación entre esta y la economía; la aceleración de la mundialización, debido a la erosión del poder del Estado-nación. Y también asistimos al fortalecimiento del desarrollo de las tecnologías de la comunicación (p. 43).

y la democracia, que sean un bien público y un derecho global" (p. 22). Este autor va a reconocer que "hablar de violencias y de paz en América Latina supone plantearse otros conflictos, otras necesidades, otros contextos y otras formas de ver, entender y vivir las violencias, las paces, y las diversidades, situaciones muy diferentes a las planteadas en el contexto europeo" (Sandoval, 2012, p. 29).

En países como Colombia, para la construcción de la paz, o las paces, es preciso reconocer los conflictos que se relacionan con los diferentes tipos de violencias. Y esto lo logramos con las mujeres yanakunas que hicimos parte de esta investigación. Aquí retomo insumos resultados de las mingas de pensamiento, en calidad de balance. Teniendo en cuenta a Galtung (1998, 2006), la violencia estructural es, por ejemplo, la exclusión económica, política, social y cultural, que priva de agua potable a las comunidades indígenas; la precariedad de las carreteras que tienen los territorios de origen; la falta de infraestructura para la prestación de servicios de salud o la educación. La violencia cultural es el racismo, discriminación y exclusión, que, para el caso nuestro, viene con la matriz sistema/mundo. Y la violencia directa, es la física, por ejemplo, homicidio, amenaza, desplazamiento, masacres y desaparición, que continúan en Colombia. En este sentido, encontramos que estas mujeres y sus familias han sido víctimas de todo tipo de violencias. De hecho, de acuerdo con el Auto 004 del 2009[44], todo el pueblo yanakuna en Colombia fue declarado víctima colectiva. Por eso, no es extraño encontrar que varias de estas mujeres debieron desplazarse a la ciudad para salvar a sus hijos e hijas, o a ellas mismas,

44 Un Auto es una resolución jurídica de toma de decisión, en donde la Corte Constitucional colombiana, en este caso, describe los factores de afectación del conflicto armado en los pueblos indígenas. La eliminación, el desplazamiento y la desintegración de los pueblos indígenas en Colombia muestran que la respuesta del Estado es precaria y obligan a su salvaguarda: protección, reparación y garantías de los derechos humanos fundamentales, individuales y colectivos de los pueblos. Ver: Corte Constitucional Colombiana. *Auto 004/09*. Corteconstitucional.gov.co. Recuperado desde http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm.

del reclutamiento forzado o de otras formas de violencia directa y cultural que impone el conflicto armado en Colombia[45]. Y esto, en su capacidad de mediación, puede ser considerado como una acción pacifista que pone como reto entender cómo "la comunidad indígena reconocida como sujeto de derecho puede ejercer poder político en su ámbito comunitario y, a su vez, relacionarse con los otros niveles de gobierno en el mismo terreno político, con base en el privilegio de poseer una condición jurídica pública y no particular" (Sandoval, 2001, p. 47), en este caso, de forma pacifista.

Esta complejidad y formas de transformación de los conflictos y las violencias, que incluyen las capacidades de los sujetos sociales individuales y colectivos para actuar de manera no violenta, son los aspectos que van a brindar otros enfoques en los estudios o investigación para la paz.

Creo que la mejor forma de reconocer esta capacidad y acción pacifista en las mujeres yanakunas es en el tejer la lana, la palabra y la cultura, de hecho, el tejido es considerado como un sistema de comunicación para todos los pueblos originarios de Abya Yala. Es decir, en el marco de lo que implicaría:

> [...] una cultura de paz el tejido podría ser considerado como una pedagogía que trasciende el discurso comunicativo de la palabra al pasar a ser una representación simbólica expresada de distintas maneras (memoria, cuerpo, territorio, espacio) de nuestro sentir como indígenas que construimos nuestra identidad pasando de la "vergüenza al orgullo", eso es una acción transformadora. (Anacona, 2020)

En la necesidad de construir confianza con la institucionalidad pública y privada, así como con otras organizaciones sociales, y de cambiar el reconocimiento mutuo, la mediación transfor-

45 La violencia sexual es un crimen de lesa humanidad en el conflicto armado colombiano.

mativa y la reconciliación han sido fundamentales para el pueblo yanakuna, en donde las mujeres facilitan y promueven la construcción de vínculos solidarios y de cooperación en procura de mejorar las condiciones de vida de la comunidad, esto como proceso de construcción de paz.

Consideran que reconocerse indígenas es una forma de buscar y encontrar las paces, como ejercicio de mediación. De esa forma, y a través de manifestaciones diversas del tejido cultural, enseñan a otros sobre qué significa ser indígena yanakuna. Enseñar a otros el autorreconocimiento y la autodeterminación política de sentirse y vivir como yanakuna es una apuesta de mediación pacifista que han realizado desde 1968 hasta la actualidad (2019). Las mayoras lo hacen desde el tejido de la lana, la mostacilla y la palabra. Enseñan los usos y costumbres. Con ellas se comparte sobre formas de alimentación, ritualidad, mitos, leyendas, y sobre la relación con el territorio ancestral (resguardos). Las sembradoras, desde el tejido, reconocen la incidencia en políticas públicas, los discursos y prácticas políticas; las recolectoras, desde el tejido cultural con la música, la danza y la ritualidad; y las semillas, desde el tejido y marcas en el cuerpo, como territorio, y las alternativas que les ofrece la movilización social en las redes sociales. Las sembradoras ocupan cargos políticos en la organización indígena, las recolectoras y semillas consideran que están en formación y las mayoras gozan de estatus en la estructura organizativa del cabildo y Cabildo Mayor Yanakuna.

La complejidad nos obliga a reconocer todos estos espacios y experiencias, en donde los conflictos han sido regulados pacíficamente en contextos de condiciones históricas y sociales de distinto nivel y ámbito. En palabras de Francisco Muñoz (2001), corresponde con reconocer que las personas y/o grupos optan por facilitar la satisfacción de las necesidades de los otros, en escenarios en donde la paz coexiste con los con-

flictos, y en muchos casos, con las violencias, en lo que definió como paz imperfecta, no por inacabada, sino porque está en permanente construcción.

De acuerdo con Muñoz (2001) y Muñoz y Molina (2010), la paz imperfecta es una perspectiva que corresponde con una matriz compuesta por cinco ejes: i) una teoría general de los conflictos pensados desde una paz imperfecta, ii) deconstruir la violencia, iii) discernir las mediaciones e interacciones sistémicas entre conflictos, iv) paz y violencia y v) el empoderamiento pacifista. "La novedad reside en la ampliación del giro epistemológico al ámbito de lo ontológico, lo que supone una demanda 'radical' para la actualización de los presupuestos sobre los que pensamos la investigación de y para la paz" (Jiménez, 2018, p. 21).

En este caso, las mujeres yanakunas reconocemos que la paz es un compromiso para seguir generando formas de mediación y transformación del conflicto. Lo que exige distinguir entre la paz positiva, la paz negativa, otras paces y la paz imperfecta propuesta por Francisco Muñoz.

> Todo lo que hacemos con el tejido genera paz. El tejido sana de forma personal. Permite recuperar las prácticas ancestrales. Nos une unos a otros. Nos hace querer aprender y enseñar sobre nuestros usos y costumbres. Es una forma de trabajar aprendiendo con la comunidad. (Anacona, entrevista a Diva)

La paz imperfecta reconoce la complejidad de los conflictos, problematiza la violencia estructural, favorece tener un diálogo entre la paz negativa y la paz positiva, exige aprender de los conflictos, para superarlos de forma pacífica y justa. "Este enfoque reconoce la paz como realidad práctica social, invención humana que ha hecho posible la supervivencia, factor que nos hace más humanos, antídoto contra el egoísmo y como proce-

so, construido a partir de mediaciones entre conflictividades y empoderamientos pacifistas" (Muñoz, 2005, p. 84).

Del mismo modo, es preciso decir que entre las mujeres yanakunas no existe una única definición de paz. Por eso se acoge la noción de paces. Todo dependerá de la trayectoria de cada mujer y de su comunidad. Esto, porque algunas mayoras[46] que migraron en la década de los 60 consideran que la paz en el territorio y en la ciudad es la ausencia del conflicto y la forma cómo hemos logrado reencontrarnos en el contexto de ciudad, compartiendo espacios, sentimientos, necesidades y amor por el proceso.

> Construir paz significa estar unido con las otras personas. Mijita uno aquí en la ciudad le toca ayudarse, porque si no, cómo sobrevive. A mi casa pueden llegar, han llegado. Yo ayudaba siempre en la escuelita, cuando hacían deporte, mis hijas igual, todos hemos ayudado a servir unos a otros en esta Cali. (Anacona, entrevista a Delia, 2017)
>
> Mire, uno tiene que aprender a trabajar en comunidad, sin egoísmo, en familia, apoyándonos todos. Hay que aprender a buscar las oportunidades que tiene el Estado, los bancos, las empresas y la sociedad para nosotros los indígenas y como mujeres. Uno se debe informar, y no es fácil, pero tampoco imposible. Eso sí, se necesita sacar tiempo (ríe), por eso hay que movernos y sacar el tiempo, pues si no, no podemos progresar como yanakunas en contexto de ciudad. (Anacona, entrevista a Praxedes, 2017)

Las denominadas recolectoras consideran que la paz es la posibilidad de acceder a la justicia como víctimas del conflicto armado, y que, por tanto, su labor debe contribuir a este propósi-

46 En los resultados de la investigación, según los relatos de vida y formas de empoderamiento, se establecen cuatro categorías: mayoras, sembradoras, recolectoras y siembras. Dichas categorías se sustentan en la cosmovisión de la Chakana, la cual, a su vez, se sustenta en la investigación *Memoria del proceso de empoderamiento pacifista de las mujeres del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali, 1999 a 2014,* realizada por Adriana Anacona M.

to. Las denominadas sembradoras y semilla consideran que las paces son complejas y que no hay una única paz.

> Yo estoy en un camino de liderazgos sanos; transformarse uno para transformar el entorno. Ser humilde, escuchar, cambiar la competencia por la colaboración. Y las mujeres como víctimas del conflicto debemos tener un papel en el acceso a la justicia, por eso he trabajado y trabajo desde el CRIC, la Mesa de Víctimas. Todas tenemos posibilidades, pero para eso hay que conocer de derechos y a la justicia de todo tipo. (Anacona, entrevista a María Ovidia, 2018)

> Construir paz. Primero que todo respetar, porque a pesar de que somos muchos los pueblos indígenas aquí, tenemos diferencias geográficas, en nuestros gustos, en nuestros procesos. Respetar las ancestralidades. Respetar, porque a pesar de las diferencias, somos enriquecidos con todas esas diferencias; tenemos una riqueza maravillosa. Por ejemplo, aquí en Cali hay una riqueza inmensa. Está la cultura indígena, está la cultura africana, que entró por Buenaventura y como esclavos los dejaron. Con el pueblo afro me ensancho con el Petronio. Cuando quiero libertad, paz y quiero armonía me voy a convivir con la madre Tierra y a abrazar a la madre Tierra. Si existe el respeto por la diferencia empezamos a hacer paz. (Anacona, entrevista a Doly, 2017)

Pensar en la forma cómo las mujeres yanakunas definimos y configuramos las paces tiene que ver con nuestros habitus. Aquí se reconocen los aportes de Bourdieu, que retoman Francisco Muñoz y Cándida Martínez (2011) al señalar que:

> Los habitus no se imponen a las estructuras humanas como estructuras cerradas y uniformes, porque hay unos amplios márgenes de libertad que se manifiestan en diversos habitus en cada realidad social que incluyen la temporalidad, la espacialidad y las dimensiones culturales de las acciones humanas [...] por el contrario se incardinan en la historia de los acto-

res, en sus experiencias, emociones y filogenias. […] Los habitus son fundamentales para el empoderamiento pacifista y la paz imperfecta, porque en el fondo no son otra cosa que una adaptación de la complejidad, la búsqueda de equilibrios dinámicos […] Los habitus son espacios de gestión de los conflictos, del desarrollo de las potencialidades, a distinta escala de lo humano, en sus distintas identidades (personales, colectivas y de especie), que contribuyen […] a la construcción de la paz, por lo que se convierten en espacios de empoderamiento pacifista. Desde esta perspectiva, los habitus podrían ser entendidos como instancias de paz imperfecta. (p. 56)

La capacidad de las mujeres yanakunas se encuentra representada en distintos habitus. El primero es la práctica del tejido de lana y de hilo, que permite conocer, recuperar y apropiar la cosmovisión y cosmogonía como ley de origen de la Chakana o Cruz del Sur. La forma de recuperación en la simbología a través del tejido es la forma como aprenden y reconocen sus creencias y lo que consideran que debe ser el buen vivir o sumak kawsay yanakuna. Por tanto, aprendemos de la simbología, de la importancia del churo cósmico[47] o del "ir y volver en el tiempo". Aprendemos del contexto de ciudad al territorio de origen, de ese viaje al pasado y al presente que recompone y reafirma una historia que es construida desde la memoria, como apuesta política organizativa de 31 comunidades organizadas como cabildo en seis departamentos (Cauca, Huila, Putumayo, Valle del Cauca, Quindío y Cundinamarca), y en reconocimiento de más de 45 mil personas que se autodenominan yanakunas (Cabildo Mayor, Plan de Salvaguarda, 2012).

47 El churo en quichua significa caracol. Cósmico en griego significa cosmos y en el Diccionario de la Lengua Española significa mundo. Al respecto se ha definido que churo cósmico significa espiral (hélice cónica) del universo ordenado. Esto es planteado por Armando José Quijano Vodniza (2006) en el libro *El churo cósmico. Un estudio arqueo y etno astronómico de la espiral en la cultura*, de la Editorial Cesmag. En el caso del Pueblo Yanakuna significa el *ir y volver en el tiempo, el ir y volver del campo a la ciudad*. Se utiliza como metáfora histórica para mantener la conexión entre el resguardo de origen y el contexto de ciudad. Se evoca en los discursos y se representa como símbolo tejido en las manillas y las mochilas que llevan en su cuerpo los y las yanakunas.

El tejido también permite que las mujeres nos reencontremos en el espacio de ciudad como mujeres indígenas. Desde el cuerpo, los cuerpos, muchos de ellos violentados por la guerra, ese re-encuentro significa la posibilidad de “sanar los dolores que traemos desde la casa o desde el territorio” (Anacona, entrevista a Alba, 2013).

El tejido es también la posibilidad de meditar, reflexionar y exponer con serenidad su palabra o apreciación en espacios de toma de decisión o incidencia política. En él encuentran la capacidad de escucha. Una capacidad desarrollada con los años. Ellas pueden durar cinco, ocho, hasta doce horas tejiendo y escuchando, y al final, ser ellas, las tejedoras, las que hacen el balance de lo ocurrido durante la reunión, y en ocasiones, orientan la toma de decisión sin imponer su postura. Del mismo modo, el tejido es lo que permite la transmisión cultural intergeneracional y entre géneros en la ciudad y en el territorio, pues todos aprenden a tejer en distintos materiales, de distintas formas y con el mismo propósito de preservar la cultura (Anacona, 2020).

El segundo habitus en la experiencia de las mujeres yanakunas son sus acciones de armonización, las cuales se hacen a través de la ritualidad, la palabra, la escucha, la participación e intervención política. “Uno siempre tiene relación con las lagunas. Por eso, el refrescamiento de los cuerpos, de las varas, la necesidad de mantener la relación con las plantas, uno como indígena aprende y vive esto” (Anacona, entrevista a Doly, 2018).

La ubicación de ritualidad, la simbología y la forma de iniciar en los espacios físicos de encuentro se convierten en dispositivos de este habitus de armonización permanente. Inclusive, muchas mujeres incluyen en su rutina cotidiana el baño con plantas y uso de simbología en su cuerpo, como parte de su

apuesta de armonización de los espacios de encuentro. Allí representan, una vez más, su cuerpo como territorio[48].

El tercer habitus se encuentra en la expresión de la palabra oral y la expresión corporal. Ellas buscan que el otro -alter- las reconozca. Para lograrlo no buscan violentar a ese otro, aunque en la cotidianidad ese otro sí lo haga. Por ejemplo, con las expresiones o violencia cultural que se encuentra en el lenguaje cotidiano, india es. Ellas intentan que con argumentos las puedan conocer como indígenas y como mujeres yanakunas[49].

> Es que ellos (institucionalidad pública) no conocen qué significa ser indígena. No conocen de la norma. Y pues hay que enseñarles. Y se les va quitando el miedo. Es que por no conocernos les dé miedo a equivocarse, por eso hay que explicarles siempre quiénes somos los indígenas y quiénes somos los yanakunas. (Anacona, entrevista a Paulina, 2017)

El cuarto habitus es la alimentación. No hay una actividad más transformadora que cambiar las formas de alimentación. Las mujeres recuperan y comparten recetas y comidas hechas con quinua y maíz. Ellas, en todos los encuentros, intentan llevar refrigerios en donde se compartan alimentos que se preparan en el territorio, y desde el 2018 comercializan productos sembrados en Felidia (chagra propia) o traídos de los resguardos, como el queso, la trucha y las hortalizas. Es más, en el caso de Cali, el champús, que es una bebida tradicional caleña, ya no lo hacen solo con maíz, sino con quinua. El pan es de maíz y procuran dar siempre gracias de forma espiritual a quien prepara

48 A pesar de su discurso de poder frente a su cuerpo, no se definen como feministas. Por eso mi discreción en afirmar esta forma feminista de empoderamiento pacifista de las mujeres con quienes compartí estos años.

49 De ellas aprendí a autodenominarme mujer indígena yanakuna. Esto en principio -recuerdo- generó burla de parte de compañeros que desde la academia decían: "pero diga como socióloga", "por qué indígena". Alguna tontería resultó para quienes aún no comprenden lo importante de autodenominarnos desde la interseccionalidad que nos configura subjetivamente y nos permite trascender en esas tramas de la matriz sistema/mundo.

la tierra y la siembra, hasta quien dispone de los alimentos en la mesa. Algunas consideran que: "Uno puede, desde la alimentación, hacer los cambios que necesitamos. Si usted aprende a comer bien, cambia su vida, porque quiere lo mejor. Entonces uno desde la cocina puede cambiar el sistema, las personas" (Anacona, entrevista a María Ovidia, 2018).

8.5 ¿QUÉ PROPONEMOS PARA LA DISCUSIÓN? = CONCLUSIONES

En esta investigación no se hizo una intervención dirigida a promover aspectos empresariales o a desarrollar una serie de capacitaciones que promoviera saberes en las mujeres tejedoras. No. Aquí la investigación consistió en reconocer que las mujeres indígenas yanakunas, como tejedoras de procesos, tienen mucho que enseñarnos. Por eso, en seis años -que duró el desarrollo de la tesis doctoral- se actuó con el principio de conocer a las mujeres desde su propia cotidianidad, como si se tratara de una etnografía clásica, de vivir con la comunidad. Primaron los principios de la Chakana, para reconocer nuestra cosmovisión y cosmogonía en la relación y diálogo con la comunidad. Se recorrieron los cuatro caminos de manera reflexiva: i) estar en la práctica, ii) contar y narrar, iii) dibujar y iv) darle palabra al dibujo.

De la IAP destacamos, como principio, reconocer la capacidad de reflexión y acción de las mujeres y la comunidad, lo que se denomina el saber "sentipensante", que corresponde a actuar con el corazón y la razón, como lo vienen haciendo este grupo de mujeres tejedoras. Del feminismo comunitario se destacan el escuchar y el aprender de las mujeres indígenas, como forma de reconocer los aportes que hacen al buen vivir yanakuna.

Con base en esta triangulación aprendimos a reconocer las trayectorias de vida de cada una, inclusive la propia. Fortalecimos la observación y participación en los distintos espacios de la vida cotidiana, desde los más íntimos, con la familia, hasta los más públicos, de movilización social.

Fue complejo registrar todos los detalles y llevar lista de todo para comprender las formas de empoderamiento, sus nociones de paz y de las otras categorías que nos orientaron para identificar el componente pacifista. La pregunta que orientó todo el tiempo fue: ¿qué hacía que el empoderamiento fuera pacifista?

Con lo anterior, quiero decir que, habiendo desarrollado esta investigación, entendí que la ruta más rápida pudo haber sido generar una estrategia de intervención, menos densa en la triangulación de enfoques y técnicas, metodológicamente hablando, y menos demorada en tiempo, pero de forma personal, menos rica en la posibilidad de reconocer la complejidad de la forma como este grupo de mujeres yanakunas contribuyen a la construcción de nuestra identidad de pueblos originarios: qué y cómo era su proceso de re-existencia política y cultural, cómo inciden en la comunidad y en el pueblo yanakuna desde y con el tejido.

Francisco Muñoz Muñoz me motivó a pensar en las acciones de paz, y a sistematizarlas y analizarlas desde la consideración de la paz como categoría de análisis, gracias a la matriz unitaria y comprensiva, reconociendo que las mujeres yanakunas no tienen una única noción de paz, sino que refieren distintas. Además, que aún se encuentra timidez al denominarse feministas, aunque posean aspectos claros sobre el feminismo comunitario. Desde sus trayectorias de vida, y tanto en sus nociones como en sus habitus, se encuentra la posibilidad de resolver un conflicto en acciones transformadoras no violentas. Esto a través del tejido cultural y político, de las representaciones que desarrollan en su cuerpo, los ejercicios de memoria y resignifi-

cación de nuestro ser como yanakuna y como mujeres indígenas yanakunas.

En Colombia, en medio de la guerra, existen esfuerzos para construir la paz. El tejido es un elemento mediador que en esta experiencia se convierte en la pedagogía de reelaborarse o reencontrase de forma consciente. Pasar de la vergüenza al orgullo, porque no hay que sentir vergüenza de ser de donde somos, sino mostrar el orgullo de ese origen y caminar la palabra, esto es aprender con la experiencia. Por eso las mujeres yanakunas dicen hay que vivirlo "caminar". Es un esfuerzo de mediación de más de 40 años, el cual ha permitido mostrar la existencia de un pueblo indígena organizado. Así, gracias al diálogo entre la paz imperfecta y la cosmovisión de la Chakana, encontramos concepciones de paz como principio movilizador e integrador de un pueblo, y acciones de noviolencia, porque el tejido es una reflexión y acción mayoritariamente pacifista, en la forma como se hace, repara y representa en el proceso de re-existencia cultural y política del pueblo yanakuna.

Las mujeres yanakunas señalan que *la construcción de la paz es una reflexión constante que implica deshilar cuando sea necesario para siempre buscar el mejor tejido*. Así han podido hacer parte del proceso político organizativo de su pueblo, en la recuperación de su origen, la comprensión de la cosmovisión y ley de origen, y han contribuido en la elaboración del Plan de Vida del Pueblo Yanakuna, el Plan de Salvaguarda y el Plan de Vida Macana. Además, cada contexto, es decir, las ciudades de Bogotá, Cali y Popayán, el Macizo Colombiano y el departamento del Cauca, ha aportado a la definición de políticas públicas indígenas y de género, al igual que de diversidad, educación, salud, víctimas y ordenamiento territorial.

En la gestión del conflicto entre la vergüenza y el orgullo, que hoy día nos permite reconocer nuestra identidad originaria, se

configura una serie de expresiones que, en nuestro caso, van poniendo en discusión la connotación sociológica y normativa del territorio como tierra, lugar de origen, espacio, cosmovisión y cuerpo. Y se relaciona el territorio con la noción de cabildo en contexto de ciudad.

Por tanto, reconocemos el empoderamiento pacifista como expresión de la capacidad crítica de cuestionar los modelos de dominación, y como la toma de decisión de gestionar los conflictos de forma no violenta, o sin violencia. Se comprende como una fuerza transformadora, que permite cuestionar el carácter capitalista de lo que Aníbal Quijano (2014) define como el patrón de poder colonialista de trabajo/raza/género, que pone en cuestión las relaciones de autoridad, las relaciones intersubjetivas y las relaciones sociales totalitarias. Lo anterior, en el caso de las mujeres indígenas yanakunas, permite que podamos reconocer múltiples realidades, discursos y formas de tejido cultural, además de su enfoque político y feminismos, como expresión precisamente de la pluralidad de empoderamientos posibles.

Sin embargo, poner en discusión las formas de empoderamiento pacifista implica expresar que en un sistema capitalista, colonialista y patriarcal los procesos de empoderamiento femenino no serán iguales a los de empoderamiento masculino, aun compartiendo el mismo contexto y desarrollo (ejemplo: pobre, rural e indígena), y mucho menos cuando se cruza con la categoría de etnia. Es decir, el empoderamiento tendrá condiciones distintas en las mujeres indígenas comparado no solo con otras mujeres, sino con los mismos hombres indígenas de sus propias comunidades. Aquí la interseccionalidad tendrá un lugar importante.

Así mismo, reconocemos que el movimiento social del que hacemos parte como indígenas, como cuerpo social, nos garantiza las distintas formas de participación. Sin embargo,

las capacidades individuales de empoderamiento pacifista y expresión política son una necesidad de formación, que se obtienen solo con la experiencia o el caminar que mencionan las mayoras y las sembradoras. Esto significa que, aunque parte de las transformaciones se han dado en la participación de las mujeres indígenas en políticas, planes, programas, proyectos estatales, globales y de sus propias organizaciones, dichos cambios responden a las demandas de los mismos movimientos indígenas y feministas. No obstante, no es suficiente, ni sinónimo de una alta participación de las mujeres. Por el contrario, se configura como uno de los desafíos actuales, direccionado a lograr mejorar, potenciar y desarrollar más y mejores capacidades en las mujeres, para mejorar los procesos de participación, y por tanto, empoderamiento, con miras a mejorar sus propias condiciones de vida y las de sus comunidades. Y tal como lo refiere Julieta Paredes, y algunas feministas como Silvia Rivera, revisar muy bien la perspectiva o el enfoque de género, que puede resultar siendo un discurso colonialista que desconoce a las mujeres indígenas con y en sus comunidades (Anacona, 2020).

BIBLIOGRAFÍA

Albán, A. (2013). *Más allá de la razón hay un mundo de colores. Modernidades, colonialidades y reexistencia*. Editorial Oriente.

Albán, A. (s.f.). *La resistencia a la reexistencia: hacia una práxis decolonial del ser*. Manuscrito inédito.

Anacona, A. (2018). Expresión del tejido femenino en Cali como estrategia del empoderamiento pacifista en el Cabildo Indígena Yanacona de Santiago de Cali. En P. Valencia, M. S. Pérez-Gallart, G. O. Mancera, G. M. A. Anacona, D. E. Hernández et al., *Empoderamiento pacifista*. Universidad de Medellín, Sello

Editorial Universidad de Medellín, Universidad de Granada, Universidad Autónoma de Sinaloa.

Anacona, A. (2020). *Memoria del proceso de empoderamiento pacifista de las mujeres del Cabildo Indígena Yanakuna Santiago de Cali 1999 a 2014* (Tesis de Doctorado en Historia y Arte). Universidad de Granada. Granada, España.

Anacona, L. (2015). *La Chakana como camino investigativo en el pueblo yanakuna.* Manuscrito inédito.

Campos, A. M., y Casados, G. E. (2016). Etnia y empoderamiento: elementos para el análisis de la transformación de identidades femeninas en la Sierra de Zongolica. *Sociológica*, *31*(87).

Curiel, O. (2008). Superando la interseccionalidad de categorías por la construcción de un proyecto político feminista radical. Reflexiones en torno a las estrategias políticas de las mujeres afrodescendientes. En P. Wade, F. Urrea y M. Viveros (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Universidad Nacional de Colombia.

Fals Borda, O. (2017). *Campesinos de los Andes y otros escritos antológicos*. Universidad Nacional de Colombia.

Fals Borda, O., y Rahman, M. A. (1992). *La situación actual y las perspectivas de la investigación-acción participativa en el mundo. La investigación-acción participativa. Inicios y desarrollos*. Editorial Popular.

Fisas, V. (1998). *Cultura de paz y gestión de conflictos* (vol. 117). Icaria Editorial.

Fisas, V. (2010). Introducción a los procesos de paz. En *Cuadernos de construcción de paz*. Agencia Cataluña de Cooperación.

Fraser, N. (1997). *Justice interruptus: critical reflections on the "postsocialist" condition* [Iustitia Interrupta]. Siglo del Hombre Editores.

Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Editorial Tierra Nueva.

Freire, P. (2002). *Concientización: teoría y práctica de una educación liberadora*. Galerna.

Galtung, J. (1969). Violence, Peace and Peace Research. *Journal of Peace Research*, *6*(3).

Galtung, J. (1998). *Tras la violencia 3R. Reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bakeaz y Gernika Gogoratuz.

Galtung, J. (2006). *La trasformazione dei conflitti con mezzi pacifici (Il Metodo Transcend*). United Nations Disaster Management Training Programme, Centro Studi Sereno Regis.

Galtung, J. (2014). La geopolítica de la educación para la paz. Aprender a odiar la guerra, a amar la paz y a hacer algo al respecto. *Revista Paz y Conflictos*, (7).

Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa,* (19), 31-58.

Guber, R. (2001). *Etnografía* (1 ed.). Grupo Editorial Norma.

Hall, C. (1992). *Women and empowerment. Strategies for increasing autonomy*. Taylor & Francis.

Hernández, E. (2011). Diplomacias populares noviolentas: prácticas de paz imperfecta en experiencias de construcción de paz

en Colombia. En F. A. Muñoz, y C. J. Bolaños. (2011). *Los habitus de la paz. Teorías y prácticas de la paz imperfecta*. Editorial Universidad de Granada.

Hernández, R. (2016). Las mujeres originarias oaxaqueñas en el poder de la resistencia: un giro en el reconocimiento social y reconocimiento legal de las 'otras' inapropiables. *Relaciones Internacionales*, (31).

Jiménez, J. M. (2010). *Pax homínida. Una aproximación imperfecta a la evolución humana. Instituto de la paz y los conflictos*. Editorial Universidad de Granada.

Jiménez, J. M. (2018). Evolución humana y paz. Una aproximación desde la teoría y la práctica. *Vínculos de Historia,* (7).

Martínez, V. (1998). Género, paz y discurso. En *El sexo de la violencia: género y cultura de la violencia*. Icaria Editorial.

Martínez, V. (2005). Filosofía e Investigación para la paz. *Tiempo de Paz,* (78).

Martínez, V. (2009). *Filosofía para hacer las paces*. Icaria Editorial.

Muñoz, F. A. (2001). *La paz imperfecta.* Editorial Universidad de Granada.

Muñoz, F. A., Hernández, E., Alfaro, F., Mancera, O., Pérez, S. y Lidón, M. (2018). Empoderamiento pacifista. En P. Valencia, M. S. Pérez-Gallart, G. O. Mancera, G. M. A. Anacona, D. E. Hernández et al., *Empoderamiento pacifista*. Universidad de Medellín, Sello Editorial Universidad de Medellín, Universidad de Granada, Universidad Autónoma de Sinaloa.

Muñoz, F. A., y Jiménez, J. M. (2010). Historia de una paz imperfecta de género. En M. E. Díez y M. Sánchez (eds.), *Género y paz*. Icaria Editorial.

Muñoz, F. A., y Martínez, L. C. (2011). *Los habitus de la paz imperfecta en los habitus de la paz. Teorías y prácticas de la paz imperfecta*. Editorial Universidad de Granada.

Paredes, J. (2010). Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario. En Y. Espinosa (coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. En la Frontera.

Paredes, J. (2018). Descolonizar las luchas: la propuesta del feminismo comunitario. *Portal Metodista de Periódicos Científicos e Académicos*, *24*(2).

Paredes, J. y Guzmán, A. (2015, agosto, 21). Entrevista Feminismo Comunitario [Archivo de Video]. Recuperado desde https://www.youtube.com/watch?v=C6l2BnFCsyk&t=1419s

Quijano, A. (2011). Colonialidad del poder y clasificación social. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, (5).

Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder: antología esencial*. Clacso.

Rowlands, J. (1997). *Questioning empowerment: Working with women in Honduras.* Oxfam.

Sandoval, E. (2001). Ley para los indios: una política de paz imposible en un mundo donde no caben más mundos. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, (8).

Sandoval, E. (2012). Estudios para la paz, la interculturalidad y la democracia. *Ra Ximhai, 8*(2).

Sandoval, E. (2015). Empoderamiento pacifista para otros mundos posibles. *Revista Paz y Conflictos, 8*(2).

Santos, B. de S. (2009). *Epistemologías del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social.* Siglo XXI, Clacso.

Santos, B. de S. (2011). Utopía y praxis latinoamericana. *Redalyc, 16*(54).

Santos, B. de S. (2013). *Descolonizar el saber, reinventar el poder.* LOM Ediciones.

Sevilla, J. (2016). *El pueblo yanakuna en Colombia: el ir y venir en la oralitura. Identidad, tradición y modernidad, siglo XX*. Poemia Casa Editorial.

Stake, R. (2006). *Evaluación comprensiva y evaluación basada en estándares.* Editorial Graó.

Valencia, P., Pérez-Gallart, M. S., Mancera, G. O., Anacona, M. A., Hernández, D. E. et al. (2018). *Empoderamiento pacifista*. Universidad de Medellín, Sello Editorial Universidad de Medellín, Universidad de Granada, Universidad Autónoma de Sinaloa.

Zambrano, C. (2000). Mito y etnicidad entre los yanaconas del macizo colombiano. *Mitológicas, 15*(1).

LOS AUTORES Y LAS AUTORAS

Adriana Anacona Muñoz

Mujer indígena del Pueblo Yanakuna de Colombia. Socióloga y Magíster en Políticas Públicas, Universidad del Valle. Doctora en Historia y Arte y experta en Gestión de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada-España. Experta en Derechos Indígenas y egresada del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe (Filac). Docente universitaria, integrante del Grupo Investigación Gisoha de la Universidad Santiago de Cali y del Grupo de Gestión y Políticas Públicas de la Universidad del Valle. Hace parte de la Red Iberoamericana de Investigación para la Paz Imperfecta, del Grupo de Trabajo Clacso Territorialidades, Espiritualidades y Cuerpos, de la Red de Seguimiento, Evaluación y Sistematización en América Latina y el Caribe (ReLAC) y de la Red Colombiana de Gobierno y Políticas Públicas. Entre sus líneas de Investigación se encuentran: Historia y Género; Organizaciones y Movimientos Sociales; Construcción de Paces y Empoderamientos Pacifistas; Diseño, Evaluación y Análisis de Políticas Públicas con Perspectivas de Derechos.

Correo electrónico: adriana.anacona00@usc.edu.co; adrianacona@gmail.com.

Antonio Ortega-Santos

Profesor titular de Historia Contemporánea y coordinador del Programa de Doctorado Internacional en Historia de la Universidad de Granada. Es líder del Grupo de Investigación Stand (South Training Action Network of Decoloniality), institución asociada a Clacso. Publicaciones recientes: *Rethinking Territories from a Bio-*

cultural/Bioregional Perspective (en D. Fanfani A. y Mataran, A. [eds.], [2020], *Planning and Design: Volume II Issues and Practices for a Bioregional Regeneration* [pp. 250-283]. Springer), y *Dialogo de saberes ambientales entre Europa y América. Agroecosistemas Oasianos en Baja California Sur, siglos XVIII-XX* (*Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, [2015], *67*, 76-98).

Correo electrónico: aortegas@ugr.es.

Carlos Arturo Duarte

Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Sociedades Latinoamericanas de la Sorbonne Paris III. Doctor en Sociología en el Instituto de Altos Estudios en Sociedades Latinoamericanas Iheal-Paris III. Actualmente es profesor de planta y coordinador del Área de Investigación Aplicada en Desarrollo Rural y Ordenamiento Territorial del Instituto de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali. Miembro del Comité Asesor del Sistema Estadístico Nacional (Casen) del Dane. Publicaciones recientes: *Hacía una antropología del Estado colombiano: descentralización y gubernamentalidad multicultural; La UAF y el ordenamiento territorial rural colombiano* y *La estructura de la propiedad rural en el Cauca, perspectivas sobre necesidad de tierra en contextos interculturales*.

Correo electrónico: caduarte@javerianacali.edu.co.

Diana Gómez Correal

Profesora asistente del Centro Interdisciplinario de Estudios sobre el Desarrollo (Cider) de la Universidad de los Andes. Antropóloga y Magíster en Historia de la Universidad Nacional y Doctora en Antropología de la Universidad de Carolina del Nor-

te, UNC-Chapel Hill, EE.UU. Sus temas de investigación incluyen paz, justicia transicional, derechos de las víctimas, transformación social, alternativas al desarrollo, teoría descolonial y estudios de género y feministas. Publicaciones recientes: *Las mujeres y la construcción de paz: recomendaciones para la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad en el proceso de inclusión de la perspectiva de género en el Caribe Colombiano* (2020, en coautoría y publicado por el Cider de la Universidad de los Andes), *Améfrica Ladina, Abya Yala y Nuestra América: tejiendo esperanzas realista*s (2019, Lasaforum) y *Émotions, épistémologie et action collective dans des contextes de violence sociopolitique. Quelques réflexions sur une expérience de recherche féministe* (2019, en *Savoirs Féministes Au Sud. Expertes en genre et tournant décolonial. In Savoirs féministes au Sud. Expertes en genre et tournant décolonial. Cahiers genre et développement, 11)*.

Correo electrónico: dm.gomezc@uniandes.edu.co.

Diego Alejandro Vega

Maestrante en Educación con profundización en Investigación y Docencia Universitaria, Universidad Surcolombiana, Neiva. Psicólogo a cargo del acompañamiento psicosocial a víctimas por el caso 03 ante la JEP, Observatorio Surcolombiano de Derechos Humanos Paz y Territorio (Obsurdh). Investigador del Grupo In-SUR-Gentes, Universidad Surcolombiana, Neiva.

Correo electrónico: dalejoveme@gmail.com.

Érika Parrado Pardo

Magíster en Estudios de Paz y Resolución de Conflictos, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesora de cátedra del Departa-

mento de Historia, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Adscrita al Grupo de Investigación Política Social y Desarrollo y miembro del Grupo de Trabajo Clacso Memorias Colectivas y Prácticas de Resistencia. Publicaciones recientes: *Prácticas de memoria en defensa de la vida y el territorio en Buenaventura, Colombia, 1960-2018* (*Revista Historia y Memoria*, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2020, en coautoría con Jefferson Jaramillo); *Geografías violentadas y experiencias de reexistencia. El caso de Buenaventura, Colombia, 2005-2015* (*Revista Iconos*, Flacso, Ecuador, 2019, en coautoría con Jefferson Jaramillo y Wooldy Edson Louidor).

Correo electrónico: eparrado@javeriana.edu.co.

Fabio Saúl Castro Herrera

Abogado de la Universidad Nacional de Colombia. Especialista y Magíster en Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Colombia. Representante para Colombia del Observatorio Internacional de Paz. Miembro del Grupo de Investigación Política Social y Desarrollo. Ha sido consultor académico de Chemonics, Partners, Usaid, MSI y Ejcun en temas como administración de justicia, construcción de paz, sistemas locales de justicia, género y justicia. Desde el 2003 ha estado vinculado al campo de la administración de justicia comunitaria. Dentro de sus publicaciones se destacan los artículos: *La justicia en equidad configuración de los márgenes de un campo jurídico emergente* (*Revista Captura Críptica, Direito, Politica, Actualidade*) y *La justicia en equidad y la violencia contra las mujeres en Colombia* (*Revista de Derecho*, 31(2), 2018, Valdivia, Chile). Es autor del libro *Justicia comunitaria en el desplazamiento forzado. Un campo jurídico emergente* (Universidad Nacional de Colombia, 2016).

Correo electrónico: fcastroherrera@gmail.com.

Jefferson Jaramillo Marín

Doctor en Investigación en Ciencias Sociales, Flacso (México). Profesor titular del Departamento de Sociología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Líder del Grupo de Investigación Política Social y Desarrollo y miembro del Grupo de Trabajo Clacso Memorias Colectivas y Prácticas de Resistencia. Publicaciones recientes: *Pacificación territorial e insubordinación social en una ´plaza roja. El caso de Quinchía, Colombia´* (*Revista Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura,* Universidad Nacional de Colombia, 2020, en coautoría con Alberto Berón y Carlos Victoria); *Prácticas de memoria en defensa de la vida y el territorio en Buenaventura, Colombia, 1960-2018* (*Revista Historia y Memoria*, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2020, en coautoría con Erika Parrado).

Correo electrónico: jefferson.jaramillo@javeriana.edu.co.

Juan Daniel Cruz

Doctor (c) en Estudios Interdisciplinares de Género y Políticas de Igualdad, Universidad de Salamanca (España). Magíster Derechos Humanos y Cultura de Paz, Pontificia Universidad Javeriana, Cali. Magíster (c) en Estudios Culturales Latinoamericanos, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Pontificia Universidad Javeriana en la asignatura *Investigación para la paz* del pregrado en Ciencias Políticas y de la asignatura *Educación para la Paz y Construcción de Paz* de la Maestría en Estudios de Paz y Resolución de Conflictos. Coordinador del Programa Peace Education de la misma universidad. Publicaciones recientes: *Los estudios de paz latinoamericanos desde las epistemologías del Sur* (*Revista CoPaLa*, México, 2018).

Correo electrónico: cruz.juan@javeriana.edu.co.

Juan Felipe García Arboleda

Abogado, Pontificia Universidad Javeriana. Magíster en Urbanismo, Universidad Nacional de Colombia. Doctor en Antropología, Universidad de los Andes. Profesor asociado y director del Departamento de Filosofía e Historia del Derecho de la Facultad de Ciencias Jurídicas, Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del Grupo de Investigación en Justicia Social. Publicaciones recientes: *El exterminio de la Isla de Papayal. Etnografías de Estado y construcción de paz en Colombia* (Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019); *Más allá del exterminio: la Justicia Transicional en Colombia como dilema moral sobre las formas de reproducción de la vida* (en A. Castillejo (ed), [2017], *La ilusión de la Justicia Transicional: perspectivas críticas desde el sur global.* Uniandes); *El lugar de las víctimas en Colombia: análisis de las instituciones de verdad, justicia y reparación en Colombia desde una perspectiva de víctimas* (2013, Editorial Temis).

Correo electrónico: jgarciaa@javeriana.edu.co.

Julio Roberto Jaime-Salas

Profesor asociado tiempo completo de planta de la Universidad Surcolombiana. Candidato a Doctor en Ciencias sociales, Niñez y Juventud. Magíster en Conflicto, Territorio y Cultura. Experto en Gestión de la Paz y de los Conflictos de la Universidad de Granada. Director del Grupo de Investigación In-SUR-Gentes. Publicaciones recientes: *Descolonizar los estudios de paz, un desafío vigente en las Ciencias Sociales en el marco de la neoliberalización epistémica contemporánea* (*Revista de Paz y Conflictos*, [2019], *12*(1), 133-157) y *La invención colonial de la paz: transiciones desde una lectura de larga duración en Colombia* (*Nómadas: Critical Journal of Social and Juridical Sciences,* [2018], (55), 283-311).

Correo electrónico: julio.jaime@usco.edu.co.

Karlos Pérez de Armiño

Profesor titular de Relaciones Internacionales en la Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Doctor en Ciencia Política y Estudios Internacionales (UPV/EHU), Licenciado en Geografía e Historia. Diplomado en Acción Internacional Humanitaria y en Estudios Europeos. Investigador y director de Hegoa, Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional (UPV/EHU), e investigador principal del Grupo de Investigación sobre Seguridad Humana, Desarrollo Humano Local y Cooperación al Desarrollo, del sistema universitario vasco. Director del Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo (http://www.dicc.hegoa.ehu.es/). Coordinador del libro *Pax Crítica. Aportes teóricos a las perspectivas de paz posliberal* (Tecnos, 2019, junto a Iker Zirion).

Correo electrónico: karlos.perezdearmino@ehu.eus.

Manuel Ramiro Muñoz

Doctor en Educación de la Universidad de Barcelona. Magíster en Educación de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali. Especialista en Investigación en Contextos de Docencia Universitaria de la Universidad San Buenaventura, Cali. Formación en Dirección y Administración Universitaria, Filósofo y Humanista. Director del Instituto de Estudios Interculturales y del Grupo de Investigación Interculturalidad, Estado y Sociedad - Categoría A, Pontificia Universidad Javeriana, Cali. Regente de la Pontificia Universidad Javeriana Colombia. Miembro del Grupo de Diálogo Sobre Minería en Colombia (Gdiam). Miembro del Consejo Asesor de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición. Miembro del Comité Científico de la Conferencia de Educación Superior de GUNI (Global University Network for Innovation), red coor-

dinada por la Universidad de las Naciones Unidas, Unesco y la Universidad Politécnica de Cataluña, Barcelona. Publicaciones destacadas: *Héroes invisibles: transformar para construir una sociedad reconciliada* (Oveja Negra, 2017), *Seguridad humana y construcción de paz en Colombia* (coordinador con David Bondia, Huygens Editorial. Colección Conflicto Política y Derecho no. 3, Barcelona, España. 2011), *Los movimientos sociales en la construcción de Estado y la nación intercultural* (coordinador con David Bondia, Huygens Editorial, Colección Conflicto Política y Derecho no 2, Barcelona, España, 2011).

Correo electrónico: mrmunoz@javerianacali.edu.co.

Nicolás Medina

Maestrante en Educación con profundización en Docencia e Investigación Universitaria de la Universidad Surcolombiana. Docente catedrático de la Universidad Cooperativa de Colombia, sede Neiva. Adscrito al Grupo de Investigación In-SUR-Gentes de la Universidad Surcolombiana. Experiencia en acompañamiento psicosocial a comunidades sociales y populares de la región Suroccidente de Colombia. Experiencia en acompañamiento pedagógico a instituciones educativas con relación a liderazgo, reforma manual de convivencia, currículo y educación popular.

Correo electrónico: nicolasmedina.20@gmail.com.

Rodrigo Ante Meneses

Sociólogo de la universidad del Valle y Magíster en Estudios Socioambientales de la Flacso-Ecuador. Investigador del Instituto de Estudios Interculturales en la línea de investigación de Movimientos Sociales y Construcción de Paz. Miembro del Grupo

de Investigación Interculturalidad, Estado y Sociedad. Actualmente hace parte del grupo asesor del equipo de Diálogo Social de la Procuraduría General de la Nación. Experiencias de investigación en líneas interculturales: conflictos socioambientales y territoriales, gobernanza territorial, Construcción de paz y diálogo social intercultural. Publicaciones recientes: *Territorios, biodiversidad y retos del desarrollo en el Pacífico* (Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019); *Tejiendo territorios: conflictos territoriales y comunidades indígenas en el Valle del Cauca* (Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2017).

Correo electrónico: rodrigo.ante@javerianacali.edu.co

Sandra Liliana Londoño Calero

Psicóloga de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali. Magíster en Estudios Políticos de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali. Doctora en Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana de México. Estancia Posdoctoral en el Programa Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes de América Latina (CIEA–Untref). Investigadora invitada en la Cátedra Unesco Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina. Profesora asociada del Instituto de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali. Investigadora del Grupo Interculturalidad, Estado y Sociedad. Directora de la Maestría en Interculturalidad, Desarrollo y Paz Territorial y coordinadora de la línea de Educación en Contextos de Multiculturalidad. Publicaciones recientes: Londoño, S. L., Lasso, P., y Rosero, A. L. (2019). Tránsitos de un proyecto educativo intercultural indígena urbano en Cali- Colombia. *Dialogo Andino*, 59, 107-117; Londoño, S. L. (2019). Un camino y múltiples recorridos en la educación para la paz en Colombia. En F. Arrieta y G. Boffey (eds.), *Hacia la reconciliación una mirada compartida entre el País Vasco y*

Colombia. Los Libros de la Catarata; Londoño S. L, y Lasso, P. (2018). Identidad Territorial y Universidad en estudiantes Indígenas. En S. L. Londoño, J. C. Ossa, P. Lasso y E. Castellanos (eds.), *Diálogos Interculturales Latinoamericanos. Hacia una educación Superior Intercultural*. Editorial Bonaventuriana.

Correo electrónico: sandra.londono@javerianacali.edu.co.

Tania Esperanza Rodríguez Triana

Politóloga. Magíster en Análisis del Discurso y las Ideologías de la Universidad de Essex, Inglaterra. Candidata a Doctora en Estudios del Desarrollo del Instituto Hegoa de la Universidad del País Vasco. Experta en procesos de construcción de paz, dialogo social intercultural y análisis de coyuntura sociopolítica. Autora de diversos artículos académicos. Ha sido docente e investigadora en la Pontificia Universidad Javeriana, Cali; coordinando la línea de investigación en Movimientos Sociales y Construcción de Paz del Instituto de Estudios Interculturales de la misma universidad. Actualmente se desempeña como la directora de territorios de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad. Sus temas de investigación son la paz territorial, los movimientos sociales colombianos, los procesos simbólicos en la formación de identidades políticas y movimientos políticos contemporáneos y los procesos democráticos de inclusión política y social.

Correo electrónico: tania.rodriguez@javerianacali.edu.co.

Este libro es resultado de un buen número de conversaciones, llevadas a cabo desde el año 2017 entre varios colegas vinculados a instituciones académicas, como la Pontificia Universidad Javeriana, la Universidad Surcolombiana, la Universidad de los Andes, la Universidad Nacional de Colombia y el Instituto Hegoa de la Universidad del País Vasco, con la intención política y ética de comprender la compleja relación del campo de los estudios de paz con las geopolíticas del conocimiento, las transformaciones socioestructurales y las coyunturas críticas del siglo XX.

Si algo tiene de especial este texto es invitar a un significativo número de investigadoras e investigadores a conspirar académica y políticamente sobre como los estudios de paz son producto de la matriz o patrix moderna del liberalismo, y por ende, su aplicación, uso y desarrollo acrítico, bajo el manto de la ingenuidad epistémica o de la premisa apolítica de objetividad científica en los territorios del sur global, es tan solo la elongación del proyecto civilizatorio occidental, que desde hace varias décadas ha entrado en franco declive.




9 789585 177581





